

تراثنا

# المُعْظَى فِي أَبْوَابِ التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ

إملاء

الفاضل أبي الحسن عبد الجبار

ابن أحمد الهمداني الأسد آبادي  
المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

الجزء الحادي عشر

الذي كتبه

تحيين

الدكتور

عبد المحليم النجار

الأستاذ

محمد علي النجار

استاذ

الدكتور طه حسين

مؤلف

الدكتور إبراهيم سليم بكور

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والناشر  
دار المصرية للتأليف والترجمة



تراثنا

# المختصر في أبواب التوحيد والعدل

إملاء  
الفاضل أبي الحسن عبد المجيد  
ابن أحمد الممداني الأسدي  
الوفى سنة ٤١٥ هجرية

الجزء الحادى عشر

الذي ألفه

تحيق

الدكتور  
عبد الحليم النجار

الأستاذ  
محمد علي النجار

إشراف  
الدكتور طه حسين

مراجعة  
الدكتور إبراهيم مكي

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأناضوالنشر  
الدار المصرية للتأليف والترجمة

القاهرة

١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م

طبع بمطبعة عيسى البابا الحلبي وشركاه

٠٤٠٤٠٤



# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## الكلام في الآجال

ذكر جملة من المقالات في ذلك

حكى أبو<sup>(١)</sup> القاسم البلخي رحمه الله عن المجبرة ومن وافقها من الحشوية : أن كل مقتول فأجله قد كان حضر ، وإنما قُتل بأجله ، ولا يقدر القاتل على ألا يقتله في تلك الحال كما لا يقدر على قتل من لم يحضر أجله .

وحكى عن أبي<sup>(٢)</sup> الهذيل ، رحمه الله : أن للقتول لو لم يُقتل في ذلك الوقت لمات فيه لا بحالة . وحكى عن المعتزلة<sup>(٣)</sup> : أن الأجل هو الوقت الذي يموت فيه العبد إن لم يُقتل فيه ، أو لم يفعل ما يستحق به الزيادة في العمر ، من صلة رحم وغيرها . قالوا : ووقت القتل ، والوقت الذي ينتهي إليه من يزداد في عمره ، أجلان ؛ ويجوز أن يزداد الله في الأعمار وينقص منها ؛ والآجال لا تضطر القاتل إلى القتل ؛ ولو لم يقتل للقتول كان الله أعلم كيف حاله ، من موت في ذلك الوقت أو بقاء إلى تمام أجله ؛ ولا عذر للقاتل في القتل ، وافق قتله الأجل أو لم يوافق .

وذهب بعضهم إلى أن المقتول متى عُنِيَ جاز أن يوافق قتل القاتل أجله الذي جعل له ، فأما إذا جعل الكلام في كل القتلى<sup>(٤)</sup> فإنه لا بد أن يكون بعضهم قد قتل دون

(١) هو أبو القاسم الكمي . كانت وفاته سنة ٣١٩ هـ كما في مقدمة الناشر للانتصار ١٨

(٢) هو محمد بن الهذيل . أستاذ السامون في الكلام كانت وفاته سنة ٢٢٧ هـ من تعليقات

الانتصار ١٧٩

(٣) أي جمهورهم وكثير منهم ، وإلا ظلوا من المعتزلة .

(٤) في الأصل : « القتلا » ويصح أن تقرأ : القتلاء .

الأجل الذي جعل له ؛ قال : ولا بدّ في كل حيٍّ من أجل محكوم له بأنه يعيش إليه ، فيكون أجلا في الحقيقة وإن قُتل قبله ، لأن الأجل هو الوقت المنتظر ، ولذلك لا يقال في الدين الحلال : إنه مؤجّل ، ويقال ذلك في التناخّر .

والذي يقوله شيو خنا ، / رحمهم الله ، في ذلك : أن الأجل هو الأوقات ، فأجل حياة الإنسان هو وقت حياته ، وأجل موته هو وقت موته ، فما علمه تعالى أن موته يحدث فيه من الأوقات هو أجل موته ، لا أجل لموته غيره ، ولا فرق بين القتل وغيره ؛ ولا يمنع أن يكون المعلوم من حال القتل أو الغريق أنه لولا القتل وركوب البحر لعاشا مدة زائدة ، وكان يكون ذلك أجلا لما على جهة التقدير ، وإن كان لا يقال الآن : إن ذلك أجلا لها ، ولذلك ينعون من أن يكون للإنسان آجال أو أجلا ، ويطلقون القول بأنه لولا القتل لمات لا محالة ، كما يطلقون القول بأنه كان يعيش لا محالة ، ولا يفرقون في ذلك بين الجحيم والغدير والمعدد اليسير إذا أتى القتل عليهم .

## فصل

في أن القادر يقدر على خلاف ما يعلم كونه وعلى فعل ما علم أنه لا يكون

اعلم أنا قد دللنا من قبل على أن القدرة متعلّقة بالضدّين ، وبالمختلف من الأفعال وبالمقابل منها . وكلّ ذلك يبين أن تعلّقها لا يكون مقصورا على ما يعلم أنه يكون ؛ فإذا يجب أن يقدر الواحد ممّا على ما علم كونه ، وعلم أنه لا يكون .

يبيّن ذلك أن كلّ الضدّين لا يصحّ أن يوجد ؛ لاستحالة ذلك فيهما ، وقد تعلّقت القدرة بهما جميعا وإن علم أن أحدهما لا يكون . وقد بينّا أن الكافر يقدر على الإيمان وإن كان المعلوم أنه لا يؤمن ، / ودلّلنا في صدر باب العدل على أنه تعالى قادر على ما لو وقع لكان قبيحا ، وإن علم أنه لا يختاره ، وأنه قادر على إقامة القيامة الآن ، وإن

كان المعلوم أنه لا يقع ولا يختاره . وقد بينّا أن أصل الكلام في إثبات تعلق الفعل بالفاعل يقتضى ما قلناه ، لأنه إذا وجب وقوعه ( بحسب <sup>(١)</sup> ) وانتفاؤه بحسب دواعيه وكرهاته ) فيجب أن يكون قادرا على ما يصحّ أن يقع بأن يختاره على ما لا يقع بل يختار تركه .

وقد بينّا في باب البذل أن العالم بأن الشيء يكون لا يوجب كونه ، ولا علمه بأن الشيء لا يكون لا يحيل كونه . وبينّا أن العلم بتعلق بالشيء على ما هو به ، لا أنه يصير على ما هو به بالعلم ، وأنه كالدلالة والصدق في هذا الوجه . وبينّا أن القول بخلافه يوجب زوال اللّتمّ واللدخ عن الفاعل في الحسن والتبجح من حيث يجب كونه مضطرا إلى فعلهما ؛ لعم العالم بوقوعهما ، ويوجب كون القديم تعالى على <sup>(٢)</sup> ما هو به لعلونا ، وأن يكون العالم منا جمعه كذلك ؛ وفي هذا من الجهالات ما لا خفاء به .

فإذا صحّ ذلك لم يمتنع كون العبد قادرا على قتل غيره ، وإن جعل الله أجله مؤخرا عن ذلك الوقت ، لأن علمه تعالى بأنه يعيش مائة سنة ، أو نصبه الدلالة على ذلك ، أو كتبه ذلك في اللوح المحفوظ على جهة الصلحة للملائكة ، لا يخرج القاصر من أن يكون قادرا على نقض بنيته من قبل ، كما لا يخرج ذلك القديم تعالى من أن يكون قادرا على إمامته من قبل .

وقد بينّا أنه لا يجب للعلم من ذلك بأن يقال : إن ذلك يوجب كون / القادر قادرا على تجهيله تعالى ، لأن التجهيل هو ما يصير به الجاهل جاهلا ، دون تعيين الفعل الذى قد علم خلافه . وبينّا أنه إن أراد السائل بما تعلق به أنه يقول : إنه قادر على أن يفعل

(١) كان الأصل : « بحسب دواعيه وانتفاؤه بحسب كراهته » فغير المؤلف التركيب هكذا ، وجرى على اللف والنفس .

(٢) أى تكون صفته التى هو عليها تابعة لعلنا به إذا كان العلم يؤثر في المعلوم ويوجد .

ما علم تعالى أنه لا يوجد ويوجد خلافه فذلك صحيح ، وإنما يكون مخطئاً في جعل ذلك تمييزاً .

وبيناً الجواب عن قولهم : فلو وقع خلاف ما علم أنه يكون كيف كان يكون حاله في كونه عالماً ، وشرحنا ذلك في باب البدل ؛ فلا وجه لإعادته .  
وكل ذلك يبطل القول بأن من جعل الله تعالى له أجلاً مخصوصاً فالقادر منا لا يقدر على قتله من قبل ، ولا يصح متى علم تعالى أنه يموت بالقتل ألا يقتله القاتل ، على ما حكي عن المجبرة في هذا الباب .

### فصل

في أن المقتول كان لا يجب ، لو لم يقتل ، أن يموت في تلك الحال لا محالة  
اعلم أنه غير ممنوع أن يكون الصلاح في زيد لو لم يقتله القاتل أن يعيش إلى وقت  
مسمى ، كما لا يمنع أن يكون الصلاح موته في تلك الحال ، فإذا لم يكن في العقل دلالة  
على ذلك وجب تجويز ما ذكرناه من الأمرين .

يبين ذلك أنه إذا لم يمنع في راكب البحر إذا مات غرقاً ، وفي ساكن الدار إذا  
مات بالهدم ، أنهما لو لم يتعرضا لذلك كان لا يمنع بقاؤهما مدة من الزمان ، فكذلك  
لا يمنع في المقتول لو لم يقتله القاتل أن يعيش برهة من الدهر .

فإن قال : إن لو جازت أن يعيش لو لم يقتله القاتل لأدّى ذلك / إلى أن يكون  
القاتل قاطعاً لما جعله الله أجلاً له ، وكان غالباً لله فيما حكم به من أجله ، ولأدّى ذلك  
إلى جواز البدء<sup>(١)</sup> على الله تعالى . فإذا استحال جميع ذلك وجب صحة ما قلناه .

قيل له : إن جعله تعالى الأجل أجلاً له هو بأن يكتب ذلك أو يدلّ عليه إن لم يقتله  
القاتل وقد بينّا أن ذلك لا يمنع من كونه قادراً على قتله ، وأن ذلك لا يوجب عليه الله

(١) في الأصل : « البدل » .

لا قهرا ولا تجهيلا . فكيف يجب إذا جوزنا لو لم يقتله القاتل أن يعيش ما ذكره السائل في سؤاله .

وبعد ، فإننا لا نجعل الأجل إلا الوقت الذي يُقتل فيه . وقد علمنا أنه لا يجب القضاء بأنه كان يموت في تلك الحال لو لم يقتله القاتل ، من حيث نقدر فنقول : كان يجوز لولا قتل القاتل له أن يكون الصلاح أن يعيش مدة من الزمان ، كما لا يجب مثل ذلك فيمن مات بالفرق والمدم وسائر الأسباب التي يجوز أن يعيش لو لم تحدث . وإنما كان يجب البذاء لو خرج تعالى من أن يعلم بما كان علما به ، أو ظهر له ما لم يكن علما به ووجد من فعله ما يقتضي ذلك فيه . ويجوزنا أن يعيش مدة لو لم يقتله القاتل ليس ببذاء ، ولا يدل عليه ، فكيف يمنع من ذلك لهذه العلة ، ولو جاز التعلق بذلك فيما قال لجاز أن يقال فيمن مات ببعض الأسباب التي حدثت عند اختياره من غرق وهدم : إنه يوجب البذاء لو جوزنا أن يبقى بعد ذلك لو لم يختار ذلك السبب ، ويجب على هذا القول أن يقال فيمن / ظلم واحد ماله فافتقر : إنه لو لم يُظلم لكان تعالى يسلبه المال ويُفقره ، ويقال فيمن قطع عضو نفسه أو غيره : إنه لو لم يفعل ذلك لكان ينبت منه لا محالة ، وفيمن يناول ما يمرض ويُسقم : إنه لو لم يفعل ذلك لكان تعالى سيُمرضه ، وإن كان ذلك يؤدي إلى أن يقال : إن الكافر لو لم يعتز الكفر لكان تعالى سيخلفه فيه لا محالة . وكذلك القول في سائر الأفعال التي يختارها القادر منا ؛ وفساد ذلك يبين بطلان هذا القول .

وقد قال بعض شيوخنا في إبطال هذا القول : قد علمنا أن القتل قد يُقدمون على قتل عالم من الناس في وقت واحد ، وقد يتفق ذلك في الحروب وغيرها ، فلو وجب القطع على أنهم لو لم يقتلوا لما اتوا لا محالة لأدى ذلك إلى تجويز نقض المادة في غير زمن الأنبياء ؛ لأن موت العالم الكثير في حالة واحدة على الوجه الذي يُقتلون عليه بخلاف العادة ؛ وهذا إذا صح أوجب أن يقطع على أنهم أو بمصهم كان لا يجوز أن يموت في تلك الحال .

ومن قول شيوخنا أنه كما يجوز أن يتأخر موتهم لولا القتل فقد يجوز أن يموتوا في تلك الحال ، لكنه لا يبعد أن يقال : متى كان تجوز موت جميعهم في تلك الحال يقتضى تجوز قض الماده فيجب المنع من ذلك في جميعهم وإن جُوز في بعضهم ، ومتى لم يقتض ما ذكرناه فيجب تجوز الأمرين في الكل ، وقد ثبت أن العادة قد جرت بموت الكثير عند وقوع بعض الأسباب ، نحو الطاعون والصاعقة ، والرياح الحارة ، والبرد الشديد ، كما جرت العادة بمجواز موت الكثير بالفرق والسيل وغيره ، فغير ممتنع في الجمع العظيم إذا قتلهم الظالم أن يجوز أن يموتوا كلهم في تلك الحال ، لولا قتله لهم ، ببعض ما ذكرناه من الأسباب ، كما يجوز بقاؤهم أو بقاء بعضهم . فالذى قاله شيوخنا رحيم الله في ذلك صحيح .

٨ ب

وقد أئزمه بعض شيوخنا على ذلك أن يكون ذابح غنم غيره منعاً محسناً وإن أتى على قطع من النعم ، وذلك أنه إن وجب للقتول منا لو لم يقتل أن يموت في ذلك الوقت فيجب مثله في كل حيوان ، وقد علمنا أن من غلب في ظنه أنه إن لم يذبح الغنم للملوكة لغيره أنها تموت بمحادث لخصها يحشى موتها عنده أنه يكون محسناً إليه <sup>(١)</sup> ، فإذا صح ذلك وكان على قولهم أن لو لم يذك <sup>(٢)</sup> القطيع من غنمه وإبله كان يجب أن يموت لا بحالة فبأن يكون حسنة أولى . وفي علمنا بأن فاعل ذلك يستحق الذم والتوبيخ عند جميع العقلاء دلالة على بطلان هذا القول . فإن قيل فيجب ألا تجزوا أتم لو لم يذبح هذا الذابح غنمه أن تموت في تلك الحال ، لأن تجوزكم ذلك يوجب تجوز كونه / محسناً وتجوز زوال النعم عنه ، وهذا في الفساد بمنزلة ما أئزمتونا . قيل له : إنا إذا كنا نلشك في هل كانت تعيش أم تموت لم يخرج الذابح لها من أن يكون مقدماً على قبيح بالتصرف في ملك غيره ، ومنع الغير من أغراضه فيما يملكه من النعم ، وذلك بمنزلة تجوزنا في الغير أن يكون

١٩

(١) أى لو ذبحها . (٢) في الأصل : « يذك » .

الفرأ أصلح له فيما كُلف ، ولا يقتضى ذلك أن يحسن منا إتلاف ما له ليفتقر ، فقد بان أن التجويز في هذا الباب يخالف القطع .

وهذه الجملة تبين بطلان ما حُكي عن أبي الهذيل رحمه الله .

فأما إذا كان المعلوم أن النعم ستموت لا محالة لولا دَمَحُ الدامح ، فهل يلزم الدامح العِوضُ وسائر ما يتصل به . تراه مشروحا في باب العِوض إن شاء الله .

### فصل

في أن المقتول كان لا يجب أن يعيش إلى مدة لو لم يقتل في هذه الحال

. وإن كان ذلك جائزا .

اعلم أنه لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال زيد إن بقي بعد وقت مخصوص أنه يفسد هو في التكليف أو غيره ، فيكون الصلاح احترامه على كل حال . ومن هذا حاله إذا قتله القاتل في ذلك الوقت ودعته دواعيه إلى قتله في تلك الحال ، فقد زالت للفسدة التي كانت تحصل ببقائه لو بقي ، فإن لم يقتله في تلك الحال أحد فلا بد من أن يخترمه ٩ ب تعالى لما ذكرناه .

وكذلك فخير ممتنع أن يفضّل تعالى عليه بأن يكلفه مدة من الزمان ويفضّل ببقائه مدة معلومة ، فإذا انقضت حسن منه احترامه ، وإن لم يقتله القاتل كان له تعالى أن يخترمه ولا بد من أن يفعل ذلك إذا كان قد أخبر بذلك وحكم به . فعلى هذين الوجهين لا يمتنع<sup>(١)</sup> في المقتول أن يقال : إنه لو لم يقتل لمات في الحال . وإذا جاز ذلك فكيف يصح القطع على أنه كان يجب أن يعيش لا محالة لو لم يقتله القاتل . ولا فرق بين من قال بوجود ذلك لولا قتل القاتل له مع تجويز ما ذكرناه ، وبين من قال بوجود موته في

---

(١) في الأصل : « لا بد يمتنع » .

في الحال لولا قتل القاتل مع تجويز ما ذكرناه في الحال لولا قتل القاتل له . فإذا بطل ذلك لما بيناه في الباب الأول فكذلك القول في هذا الوجه . ويجب ألا نُقدم في أمر القتل على أحد هذين الأمرين إلا بالخبر ، فإن ورد بأنه لو لم يقتله لسات في الحال أو عاش لا محالة فُضي بذلك ، وإلا فيجب تجويز كل واحد من الأمرين ، إما لأن الصلاح كما قد يجوز أن يكون في توقيته عندنا فقد يجوز أن يكون في موته أيضا ، أو لأنه تعالى متفضل ، فيجوز أن يقطع التكليف عنه ويحترمه ؛ لأن زيادة التكليف تفضل منه ، ويجوز أن يفضل ببقيته .

فإن قال : وما أنكرتم أنه يجب القطع بأنه لولا قتله لماش ، وإلا لم يكن ظالما بالإقدام على قتله مع العلم بأنه لو لم يقتله لسات لا محالة .

قيل له : إنه تعالى لو أماته كان يجوز أن يميته من غير ألم ، فلا يجب من حيث علم أنه لو لم يقتله لو أماته تعالى ألا يكون ظالما ، لأنه قد ألمه على وجه لم يكن له أن يفعله به ، ولا كان يحصل مثله من فعله تعالى .

١١٠

وبعد ، فإنه سبحانه وإن أماته بألم فقد يجوز أن يعلم أن فيما يفعله من الألم مصلحة في الدين ، وليس كذلك حال ما يفعله القاتل به من الآلام ؛ لأنه لا يجب إذا كان الفعل مصلحة أن يكون أمثاله من فعل أي فاعل كان مصلحة ؛ لأن كونه مصلحة لا يرجع إلى جنسه ، فلا يجب أن يتفق فيه للقاتل ، كما يصح اتفاق المختلف فيه ، فكذلك لا يمنع افتراق القاتل فيه .

على أنه لا يجب إذا حسن من بعض الفاعلين أن يؤلم غيره أن يحسن مثله من غيره ، دون أن يعلم وقوعه منه على الوجه الذي يحسن عليه ، لأنه لا معتبر بحسنه في باب الحسن . يبين ذلك أنه قد ثبت أن للإمام أن يقتل المرتد ، وإن قبح من غيره قتله إذا لم يكن بإذنه ، ويحسن منه قتل القاتل عند مطالبة الولي ، ولا يحسن ذلك من غيره ، فإذا لا يتمتع



مثله في الشاهد فغير ممنوع أن يحسن منه سبحانه أن يميت زيدا في بعض الأحوال ، وإن لم يحسن من غيره قتله في تلك الحال .

على أن ما بينته من بعد ، في أن الأثم النازل بالماقل يحسن من الله تعالى وإن لم يحسن مثله منّا ، يبين صحة هذا القول . فأنت تجد ذلك مشروحا بعد . وكل ذلك يبين أن القاتل ظالم للمقتول على كل حال .

على أن الأثم إنما يحسن / متى فُعل بالنير للتمويض . فأما إذا لم يقصد به ذلك ولم يكن في حكم ما قصد به ذلك ، فيجب أن يكون عاريا من نفع . فإذا لم يكن مستحقا ولا دُفع به ضرر أعظم منه وجب قبحه . وهذا القتل لم يحصل فيه بعض هذه الوجوه ؛ فيجب كونه قبيحا . وإماتته تعالى قد حصل فيه بعض هذه الوجوه فيجب حسنه .

وبعد ، فإن القاتل يقدم على قتله مع كونه ظانّا لبقائه ؛ لأن أمارات البقاء حاصلة في كل حال ؛ فيجب أن يكون مضرا به لا محالة ؛ لأنه قطعه عن النافع التي يظن حصولها له لولا القتل . وذلك لا يتأتى في إماتته تعالى .

فإن قيل : فيجب على هذا أن يحسن منه قتله لو أعلمه الله تعالى أنه سيموت في تلك الحال لا محالة ، ويجب على ما قدمتموه أن يحسن منه قتله إذا حصلت أماره موته بنزول مرضي مخوف به . وبطلان ذلك يوجب فساد ما ذكرتموه .

قيل له : إنه لا يجب إذا قبح الفعل لبعض الوجوه أن يحسن إذا انتفى ذلك الوجه عنه . فغير ممنوع أن يقبح قتل القاتل لزيد إذا كان الحال ما وصفناه للعلّة التي ذكرناها ، وإن كانت متى عُدّت قبح أيضا لوجه سواء ، فلذلك حكمنا بأنه يقبح منه قتله ، وإن علم أنه سيموت في تلك الحال ، لأن علمه بأنه تعالى يحسن منه أن يميت لا يوجب أن يحسن منه أن يقتله إذا لم يقع قتله على وجه يحسن له الآلام . فكذلك القول فيه إذا ظهرت أماره موته ؛ لأن ذلك دون العلم بموته ، فبأن يكون قتله قبيحا عنده أولى .

فإن قيل خبرونا لو كان الكلام فيما يباح قتله من النعم أقولون إن / للذكي له ظالم لصاحبه على كل حال ، أم يجعلونه ظالماً إذا لم يكن عالماً بأنه سيموت لا محالة ، فأما إذا علم ذلك بخبر الله سبحانه يكون فعله حسناً ، وهل تجرون<sup>(١)</sup> عليه الظن في هذا الوجه تجرى العلم . وما قولكم فيمن يعلم من حال زيد أنه يصلح في التكليف متى خرج ولده من أن يكون حياً ، وأن يمّاه حياً مفسدة له ، أقولون : إنه يحسن من أمثل ولده والحال هذه أم لا ، فإن حكمهم ببيع قتله منّا فما الفرق بينه وبين ما فعله صاحب<sup>(٢)</sup> موسى صلى الله عليه وآله بالفلام من القتل خشية أن يرهق والديه طغيانا وكفرا ؟ فإذا جاز أن يتمّده تعالى بقتل غيره ؛ لما له في ذلك من المصلحة ، فهلاً جاز أن يقدم على قتله إذا علم أن لغيره فيه مصلحة أو في بقائه مفسدة ، أو لستم تقولون : إنا لو علمنا بالعقل من حال ما ثبت وجوبه سمما ما عرفناه بالسمع لحسن ، فهلاً وجب القول بحسن قتل من العلوم أنه يفسد هو عند تبيّته أو غيره .

قيل له . أمّا من ذبح شاة غيره وقد علم أنها لو لم تذبح في تلك الحال ماتت وبطل الاتضاع بها ، فإنه يحسن منه ذبحها إذا كان التعبد من الله تعالى على هذا الحدّ ، لأنه تعالى قد ندب إلى ذبح شاة غيره إذا خيف عليها الموت ؛ لما فيه من الإحسان إليه . ففنى علم ذلك من حالها كان ذبحها بأن يحسن أولى ، ويكون ذلك إحساناً منه إليه . وتجوز إن لم يذبحها أن يذبحها غيره لا يخرجها من كونه / محسناً . وبصير بمنزلة من رد عليه بعض أملاكه ، أو أزال عنه بعض المضارّ النازلة به في أنه يحسن ذلك ؛ وإن كان لو لم يفعله لفعله غيره ، وغلبة الظن في هذا الباب كالعلم ؛ لأنه إذا خشى أن تموت هذه الشاة حسن منه أن يذكيها ، وإن جوز أن تبقى ويؤزل ما بها من اللرض . هذا إذا كان حال صاحبها

ب ١١

(١) في الأصل : « تجزّون » . (٢) هذه إشارة إلى ما ورد في سورة الكهف في الآية ٧٤ : ( حتى إذا لقيا غلاما فقتله قال أقتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيئا نكرا ) وفي الآية ٨٠ : وأما الفلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا .

حاله في العلم والظن ؟ فأما إن ظن صاحبها أنها تبقى ، وكان له غرض في بقائها ، ويلحقه في الحال غم بتذكية غيره لما فليس للذابح أن يُقدم على ذلك ، إلا بإذنه أو بسمع يقتضى إباحة ذلك والحال هذه . فأما إذا لم يحصل العلم ولا الظن في ذلك فحرم عليه أن يذبحها ، وإن كان للموم أنه تعالى يميّتها في تلك الحال ، كما قلنا في قتل زيد وإن علم أنه يموت في تلك الحال لو لم يُقتل .

وليس لأحد أن يقول : إذا جَوِّزَ ذبح الشاة مع غلبة الظن ، وإن قبح ذلك في زيد ، فقولوا : إنه يحسن ذبحها على كل حال ، وإن قبح قتل زيد . وذلك لأن الشربة أباحَت الانتفاع بلحم الشاة عند الذكاة ، ومنعت من ذلك عند اللوث ، فصارت من هذا الوجه بمنزلة الأموال المنتفع بها ، فكما أن لصاحب الشاة أن يذبحها لينتفع بها فكذلك للغير أن يذبحها إذا غلب على ظنه أن الانتفاع يطل بها لولا الذبح<sup>(١)</sup> . فأما إذا لم يَنْلَب على ظنه ذلك من / حالها فحق ذبحها كان ظالماً لصاحب الشاة ؛ لأنه قد يكون غرضه في ١٢ تبقيتها ، لأنه كما ينتفع بلحمها عند الذبح فقد ينتفع بوجوه كثيرة عند تبقيتها ، فيحرم تفويت أغراضه في هذا الباب إلا أن يعلم من حاله أن غرضه ذبحها فيحسن ذلك من فاعله ويكون بمنزلة المأذون له في هذا الباب . وليس كذلك حال زيد ، لأنه لم يُبَيِّح قتله على وجه لفعه أو لنفع غيره ، فيجب أن يكون قتله قبيحاً على كل حال . فأما ما نُدِب الإنسان إلى ذبحه من الهدايا<sup>(٢)</sup> وغيرها فالأمر فيه موقوف على ما يرد الشرع به ، فإن دل الشرع على أن نيابة غيره عنه في وقت مخصوص بنير إذنه تحسن فله أن يذبح ذلك ، وإلا حرم عليه إلا بإذنه . وليس لأحد أن يقول : يحسن ذبحها إذا غلب على الظن<sup>(٣)</sup> أن في ذبحها مصلحة في الدين ، وأن يُجرى ذلك مجرى غلبة الظن بأنها تموت لولا الذبح

(١) في الأصل : « القابح » .

(٢) جمع الهدى - بزة هني - وهو ما يهدي إلى الحرم للكنى من الإبل .

وذلك لأن غلبة الظن فيها يتعلق بالتكليف محتاج إلى أمانة ودلالة ، إما بمنزلة الاجتهاد أو بمنزلة النصوص ، فتى عندما جعلا لم يكن به معتبر وليس كذلك فيها يتعلق بمنافع الدنيا ؛ لأن لغلبة الظن طرقا معروفة بالعادة ، فغير ممتنع أن يحسن منه ذمها عند خوف موتها ، لما فيه من الإحسان إلى صاحبها ، ولذلك يقبح عن<sup>(١)</sup> لا ذكاة له الإقدام على ذمها لأن ذمها لها كونها في أنه لا يبيع الانتفاع بها . فعلى هذا / الوجه يجب أن يجري هذا الباب . فأما ما سألت عنه من قتل ولد زيد إذا كان المعلوم أنه يصلح في التكليف متى خرج ولده من أن يكون حيا وأعلمه تعالى ذلك ، فيجب أن ينظر فيه ، فإن كان الصلاح يتعلق بانتفاء حياته والفساد بوجود حياته فغير ممتنع أن يكون قتله له قبيحا ، وإن كان إمانة الله له حسنا ، لأن القتل غير انتفاء الحياة واللوث ، فلا يمتنع أن يكون القتل قبيحا وإن تعلق الصلاح بانتفاء الحياة أو بالموت . ويجب أن يعلم فيمن هذا حاله أنه تعالى سيغفر له لكي يصلح للكلف ولا يفسد ببقاء حياته ، ولا يجب أن يحسن منا قتله متى علمنا ذلك من حاله لما بيناه ، وإن كان الصلاح متملقا بقتله له فإن الله تعالى سيده على ذلك ويعرفه ، فيخرج بالتعريف والإباحة من أن يكون قبيحا .

١٢ ب

فأما صاحب موسى عليه السلام فالأولى عندنا أنه فعل ما فعله لأن الله تعالى أعلمه أن ذلك الفعل منه صلاح وحسن ، وأنه يقوم مقام إمانة الله للبلاد ، فلذلك حسن فعله ولذلك قيل : إن إقدامه على هذه الأمور لما لم يصح إلا بوحى فيجب أن يدل على أنه كان نبيا .

وإنما قلنا : إننا لو علمنا بالمقل أن الصلاة مصلحة لنا لزمت<sup>(٢)</sup> كلزومها إذا عرفنا ذلك من حالها شرعا ، لأننا إذا علمنا بالمقل ما نعلمه بدليل السمع بعينه فيجب كون القتل

(١) كذا في الأصل . فإن كان يريد بمن لا ذكاة له من لا يحسن الذكاة فالعبارة صحيحة ، وإن كان المراد مالا يؤكل من الحيوان ولا يذكر فلتناسب : « فيها » . (٢) في الأصل : « ولزمت » .

لازما . وليس كذلك حال علمنا بأن في / بقاء زيد مفسدة ، وفي انتفاء حياته مصلحة ، ١٣  
لأن العلم بذلك ليس هو العلم بأن ذلك يحسن منا ، لأنه متى حسن منا قتله علمنا أن فعلنا  
خاصة هو للمصلحة ، ومتى علمنا ماقدمناه جوّزنا أن يكون للمصلحة هو إمانته تعالى وأنه  
تعالى سيفعل ذلك لا محالة . فلذلك فرقنا بين الأمرين . ولو أن الرسول عليه السلام  
خبرنا بأن قتلنا له مصلحة ، إما لنا أو له أو لنبيه ، لحسن منا فعل ذلك كما تحسن منا  
سائر العبادات . فعلى هذا الوجه يجب أن يُعتبر هذا الباب .

فإن قيل : كيف يجوز أن يكون تعالى قد جعل أجله وقتا مخصوصا ، ويمنع مع ذلك  
من قتله في تلك الحال أشدّ منع ، ويتوعد عليه بالعقاب . أو ليس ذلك يؤدي إلى كونه  
مانعا من حُكْمِهِ .

قيل له : إنه تعالى وإن جعل أجل موته ذلك الوقت فإنه قد علم أن موته إن حصل  
من قبله كان حسنا ، وإن حصل من قبل القاتل كان قبيحا . ولا يخرج في الحالين من  
أن يكون موته حادثا . وحكمه تعالى إنما هو بأنه سيموت ، وفي تلك الحال ، فلا يجب  
إذا منع الغير من قتله ونهاه عن ذلك أن يكون مانعا مما حَكَمَ به من أنه سيميته في تلك  
الحال ، وإنما للمستحيل أن يحكم بأن أجل موته لا يحصل إلا بقتل زيد بعينه ، ومع ذلك  
يمنعه من قتله قهرا ، لأن ذلك يؤدي إلى خلاف ماعله . فأما إذا منعه من ذلك بالنهاي ،  
والمعلوم أنه سيقع منه ذلك لا محالة فليس <sup>(١)</sup> فيه ما يوجب فسادا .

فإن قيل : هلا قلتم : إنه لا يجوز أن يعيش أكثر من ذلك ؛ كما قلتم : إنه لا يجب ١٣  
ذلك ، لأنه لو جاز أن يعيش وجعل الله تعالى الوقت المتأخر أجلا له ، لكان القاتل  
مانعا له تعالى وغالبا له ، لأنه جعل أجله متأخرا ، وأبى القاتل إلا أن يكون متقدما ،  
وبطلان ذلك يقتضي القطع على أنه كان يجب أن يموت في تلك الحال ، وأنه كما لا يجب

---

(١) في الأصل : « وليس » .

أن يقضى ببقائه بعده مدة فكذلك لا يجوز القول بذلك .

قيل له : قد بينا أن وجوب بقاءه قطعاً يحتاج إلى دلالة ، فذلك لم نقل به . فأما الجواز فإما نريد به الشك . وقد بينا أنه غير ممتنع أن يكون الصلاح تنبئته لولا قتل القاتل له ، وإن كان تعالى يعلم أنه سيقتله لا محالة ، وأن ذلك هو أجل موته على ما بيناه . وليس في تجويز ما جوزناه إثبات العبد مانعاً للقديم تعالى مما أرادته أو حكم به ، لأنه تعالى إنما علم أنه سيقبضه إن لم يقتل ، وحكم به على هذا الشرط ، ولو علم أنه سيقبض على كل حال ويحكم بذلك لم يقع من العبد قتله البتة . فأما صحة قتله له وقدرته على ذلك فغير ممتنع ، لأننا قد دللنا على أن القادر منا يقدر على خلاف ما علم أنه يكون .

ومما يبين صحة ما نقوله في هذا الباب أنه لو أتلّف ثوب غيره لم يجب القطع على أنه كان يبقى صحيحاً لا محالة ، بل كان لا يمتنع أن يتلف لوجه آخر . وكذلك القول في سائر الأموال . فكذلك القول في قتل زيد . وكما أن تجويز بقاء الثوب صحيحاً وتجويز هلاكه لا يخرج متلفه من أن يكون ظالماً ، فكذلك القول في اللّدم / على قتل زيد ، وإن كان لم يقتله لجاز فيه الإمامة والتبعية . وقد ثبت أن من أمانته الله بفرق أو هدم أو برد أو حرّ عند تعرضه لأسباب هذه الأمور كان يجوز لو لم يتعرض لها <sup>(١)</sup> أن يعيش ويجوز أن يموت ، ولا يجب القطع فيه على أحد الأمرين إلا بخبر ، فكذلك القول في اللّقول .

فإن قيل : إذا وجب بالمقل ، لو أزلنا عن أنفسنا توهم القتل ، أن يكون لكلّ حتى (أجل <sup>(٢)</sup> مجمول) له من قبله تعالى فيجب أن يكون القاتل ، إذا لم يعلم ذلك الأجل ، ألا يجوز أن يتفق منه قتل من يقتله بأن يصادف قتله أجله ، وذلك يوجب أن

(١) في الأصل : « بها » .

(٢) في الأصل : « أجل مجمولا » .

يكون سائر من يقتله أو أكثرهم قد كان له أجل وقطعه عليه ، وأن يجب القطع على أنه كان يعيش لولا قتله إياه .

قيل له : إن جملة تعالى الأجل أجلًا له هو بشرط ألا يتقدم القتل ، فكأنه تعالى كتب في اللوح المحفوظ بأن زيدا يعيش مائة سنة إن لم يقتل وهو ابن خمسين ، ويكون ذلك أجله ، وإذا قُتل وهو ابن خمسين فهذا أجله ، وأنا أعلم أنه سيقتل في هذه الحال لا بحالة ، فهذا منه تعالى يوجب أن أجله حال القتل دون الحال الثاني .

ولا يجوز أن يقال : إننا نتوهم ارتفاع القتل في أجله إذا كان الحال ماوصفناه ، فأما إذا كان القاتل غير عالم بأجل مَنْ يقتله فإن قتله لا يصح أن يصادف آجالهم مع كثرتهم ، كما لا يجوز مع الجهل أن يصادف إخباره أن يكون صدقًا ، لكن ذلك لا يخرج المقتول للميّت / من أن يجوز فيه الاخترام والتبعية على مايتناه . وإن كنا نعلم أنه تعالى لم يجعل له أجلًا ثانيًا ، مع العلم بأن القاتل سيقتله في هذه الحال قطعًا ، وإن لم يتمتع أن يقدر له أجل بشرط ألا يتقدم قتل القاتل له .

فإن قيل : خبرونا عن قاتل قتل خائفًا كثيرًا ، وللملوم من حاله أنه لا يتفق معه قتلهم في الوقت الذي قد علم تعالى أن الصلاح إمامتهم فيه لولا القتل ، لأن ذلك لا يجوز أن يتفق من غير معرفة ، كما لا يتفق الصديق في الأمور البكيرة من غير علم ، أليس يجب أن يقطعوا على أن فيهم من كان يجب أن يعيش لا بحالة ، وفي هذا إبطال ماقتضوه في هذا الباب .

قيل له : إن الذي ذكرناه صحيح إذا كان القول في مقتول معين ، فأما إذا كان الكلام في الجمع العظيم فقد بينا أنه لا يتمتع لو لم يقتلهم القاتل أو القتل أن يموتوا ببعض الأسباب التي جرت السادة أن يموت لها الخلق العظيم . فأما تجوز كونه قاتلاً لجميع في الوقت الذي علم تعالى أن الصلاح احترامهم فيه من دون بعض هذه الأسباب لولا القتل ( ٣ / ١١ للمنفى )

فبعيد ، لأن اتفاق ذلك أشدّ تمذرا من اتفاق الصدق في الإخبار عن الأشياء الكثيرة مفصّلا . والمثله التي لما قلنا بذلك في الجماعة غير موجودة في كل واحد معين ، فلا يجب حمل الواحد على الجماعة في هذا الباب ، ولا يجب أيضا حمل القاتل الواحد على الجماعة إذا قتلت في هذا الباب ، لأنه لا يمتنع من كل واحد منهم اتفاق قتل واحد في الوقت الذي علم تعالى أن الصلاح أن يميت فيه لولا القتل / وإن تمذّر ذلك في الواحد ، كما يجوز أن يتفق من كل واحد من المخبرين الصدق في الخبر الواحد ، وإن لم يتفق ذلك من الواحد إذا أخبر عن الخبرات الكثيرة مفصّلة .

١٥

### فصل

في أن المتقول وغيره لا يموت إلا بأجله ، وأن الزيادة والنقصان في الأجل لا تصح ، وأن القول بإثبات أجلين باطل

اعلم أن الذي يقوله مشايخنا رحمهم الله أن أجل الشيء وقته ، والوقت هو الحادث الذي تعلق حدوث غيره به ، أي حادث كان ، ولذلك يصح من الإنسان أن يعمل كل حادث يشار إليه وقتا لنفيره ، وإنما يوقت أحد الحادثين بالآخر بحسب الفائدة . ولذلك يصحّ من زيد أن يعمل طلوع الشمس وقتا لقدم عمرو وإذا علم المخاطب طلوع الشمس ، وجعل متى تقدّم عمرو ، ويصحّ من غيره إذا كان المخاطب عالما بقدوم زيد ويكون جاهلا بطلوع الشمس أن يعمل قدوم زيد وقتا لطلوع الشمس ، وإنما يمتنع من الوقت الواحد أن يعمل للوقت موقّتا به ، لأن المخاطب لا بد من أن يكون عارفا بأحدهما دون الآخر ، فبحسب حاله يصح أن يعمل الشيء وقتا لنفيره ، ولذلك يصح منه إذا خاطب اثنين أن يعمل ما جعله وقتا في خطاب أحدهما موقّتا في خطاب الآخر . وكذلك القول في خطاب الواحد في زمانين .

والذي يبيّن صحة ذلك أن التوقيت بالتقديم لا يصح وكذلك بالباقي من الأمور ، بل لا يسئل ذلك أصلا . فإذا ثبت ذلك وجب صحة ما قلناه من أن الوقت لا يكون إلا حادثا .

١٥ ب



واعلم أن الأولى عندى في هذا الباب أن يجوز كون الشيء وقتا وإن لم يكن حادثا ، إذا جرى مجرى الحادث ، حتى يصح أن يوقت الشيء بتجدد عدم غيره ، كما يصح أن يوقت بتجدد حدوثه ، لأن أحدهما قد حل محل الآخر في أن التوقيت مقول ، وفي أن المخاطب يستفيد الفرض بالكلام . فإذا صح ذلك فيها لم يميز أن يختص أحدهما بأن يُعمل وقتا دون الآخر . وكذلك يجب في كل صفة تتجدد للموصوف ، وإن لم يكن هناك حدوث معنى على وجهه . يبين ذلك أن الواحد منا لو علم متى يصير زيد مدركا لشيء يصح أن نجعل ذلك وقتا لما لا يفسده ، بل يكون التوقيت بذلك أظهر من التوقيت بكثير من الحوادث لظهور ما يُعلم به . يبين ما قلناه أن أهل اللغة قد وقتوا بتجدد الأحوال ، وإن لم يستدلوا على الحوادث ، فلم أن للمعتبر في هذا الباب هو بتجدد الأحوال ، رجع بذلك إلى الحدوث أو إلى العدم أو غيره ، ولا فرق أيضا بين تجدد الأحوال وبين انتفاء الأحوال وزوالها إذا كان الحال فيها ظاهرا . ولو صح في الباقي أن يتجدد فيه ما يصح معه تعليق الحادث به كان لا يمتنع جعل الباقي وقتا ، لكن ذلك يصدر فيه إلا إذا كان ذلك الباقي جسما ، فيقتصر عليه الأحوال على ما بيناه .

وكل ما يجوز أن يحمل وقتا من حادث وغيره فكنذلك يجوز أن يحمل موقفا ، والملة فيها واحدة ، ولذلك يجوز أن يقال : إن فلانا يدرك السواد عند طلوع الشمس ، وتنفى حياته عند غروب الشمس .

وإنما جعل الغالب في الأوقات حركات الشمس والقمر لأنه الظاهر لحسن كل أحد ، والتم في جميع البلاد ، وإلا فالتوقيت / به وبغيره من الحوادث لا يختلف البتة .

١١٦

فأما ما يقوله شيوخنا في كتبهم : من أن التسديم موجود لم يزل ، وأن ( لم يزل ) في حكم الوقت ، فلا يجوز أن يقال : إنه تعالى متكلم لم يزل إلى سائر ما يتصل بهذا الباب مما يجرى في الكتب فليس يناقض لما ذكرناه ، لأن الفرض بذلك ليس هو التوقيت ،

وإنما يراد بذلك أن وجوده غير متجدد، وأنه لا أول لوجوده، ليفرق بينه وبين ما لوجوده أول. وإنما يقول: إن كونه متكلماً لم يَزَلْ في حكم الملق بوقت عند مكالة من يقول: إنه متكلم لم يزل بمعنى أنه سيكلم على الوجه الذي يقال في الواحد منا إنه متكلم، إذا كان بمن لو تمدد الكلام لتأقّى له. فنقول: إن ذلك إنما يجوز أن يقال توسعاً على الإطلاق. وأما متى قيد بوقت فإن ذلك ممتنع. ونقول أن (لم يزل) جار مجرى الوقت لا أنا نجعله وقتاً في الحقيقة، وإنما نريد أنه كما لا يقال إنه متكلم في هذا اليوم ولم يوجد من جهته كلام، فكذلك لا يجوز أن يقال: إنه متكلم لم يزل ولا كلام موجود لم يزل. فقد بان لك أن بعض الكلام موافق لبعض.

فإذا صحت هذه الجملة فالأجل هو الوقت؛ لأن وقت الشيء هو أجله. ألا ترى أن أن الوقت الذي يحل فيه الدين يقال: هو أجل الدين، والوقت الذي ينزل فيه بالمسد الموت يقال: إنه أجل للموت.

فإن قيل: ما أنكرتم أن الأجل هو ما يُتَنتَظر وقوعه من الأوقات؛ لأنه مأخوذ من التأخير والنظرة، ولذلك سمي آخر أوقات أجل الدين مجل الأجل ولا يقال في الدين الحال: إنه مؤجل، ولا أن القاضى / له قضاء لأجله.

١٦ ب

قيل له: إنه على قياس الية يجب أن يقال في الحال: إن أجله في الحال، وفي المؤجل يقال: إن أجله بمد سنة، كما يقال لمن نزل للموت به: إن هذا أجل موته، كما يقال ذلك إذا علم أن أجل موته بمد مدة. ولو كان الأجل مفيداً للنتظر من الأمور لما صح أن يقال ذلك في الموت الحاضر، كما لا يقال في الدين الحال، وفي بطلان ذلك دلالة على أن ما قاله في الدين مما غلب التعارف في استعماله في التأخر من الديون دون الحال منه. وإلا فالجنة تخفى استعمال ذلك فيها على سواء. وهذا كما تعارف الناس عند قولهم: إن أجل فلان قد حضر أن للراد به للموت دون غيره من الحقوق، وإن كانت الفسة

لا تفصل بين الأمرين . ونحن نعلم أنه لا يقال [ في الأمور <sup>(١)</sup> ] لاقعة : إنها مؤجلة ، كانت متأخرة أو حاضرة الوقت ، كما يقال ذلك في الديون واللوات والحياة ، ولا يوجب ذلك أن يكون الأجل ( مفيدا <sup>(٢)</sup> ) لهذه الأمور ) المحصورة ، فكذلك القول فيها ذكره . فإذا صح ذلك وجب أن يكون أجل موت الإنسان وقت موته ، فكما لا وقت لموته إلا الوقت الذي حدث موته فيه فكذلك لا أجل لموته غيره . ولا فرق في صحة ذلك بين أن يحد الأجل بما ذكرناه أو بما سأل السائل عنه . فإذا قُتل للقتول وعلم أنه وقت لموته غير ذلك الوقت فيجب ألا يكون لموته أجل غير ذلك الوقت ، وأن يكون للقتول في هذا الباب واليت بمنزلة واحدة في هذا الباب . وقد بينا بطلان القول بأنه لو لاق قتل القاتل له لكان يجب أن يعيش لا محالة ، فليس لأحد أن يعترض بذلك فيما قلناه ، / وإن كان لو ثبت ما قاله لم يؤثر فيه ؛ لأنه وإن وجب أن يعيش فذلك غير مخرج له من أن يكون موته حدث في ذلك الوقت ، فكما أن ذلك لا يخرج هذا الوقت من أن يكون وقتا لموته ، فيجب ألا يخرج من أن يكون أجلا لموته ، وأن يكون الوقت الذي كان يجب أن يعيش إليه لو لاق قتل القاتل بوصف بأنه أجل له بشرط ، لا على جهة الإطلاق ، فيقال كان يكون أجله لو لاق القتل . وذلك لا يوجب كونه أجلا له ، كما أنه تعالى لو علم أنه إن بقاه رزقه الأموال والدُّور والولايات لصح أن يقال : كان يكون رزقه له لو بقي ، ولا يوجب أن يكون رزقه له الآن ، فكذلك القول فيما ذكرناه ولا فرق بين من قال : إن تجويز تأخير موته لو لاق القتل يوجب أن أجله هو المتأخر دون وقت القتل أو ما ، وبين من قال مثله فيمن مات بنرق أو هدم أو برد أو حر . وهذا يوجب أن يكون تعالى قد قطع أجله عنده بأن أماته في تلك الحال ، وإذا لم يمز أن يقال بذلك فكذلك القول في المقتول . وقد بينا أنه لا ينكر القول بأن وقت موته كان متأخرا لو لا

١٧

(١) زيادة يتضمنها السياق . (٢) كذا في الأصل . ولعل الأصل : « مفيدا بهذه الأمور » .

القتل ، وذلك لا يوجب كون ذلك الوقت أجلاً لأن ذلك يؤدي إلى أن يجعل أجل الشيء [ و ] وقته ما لم يحصل الشيء فيه ، ولا يجعل أجله وقته ما حصل الشيء فيه . وهذا عكس ما يجب فيه . ولو جاز ذلك لجاز أن يقال : إن دار الرجل هي التي لولا معاصيه كان يسكن فيها دون ما هو ساكن فيها . وذلك يوجب أن تكون الجنة دار الكافرين ، وألا<sup>(١)</sup> تكون النار داراً لهم وفساد ذلك ظاهر . وقد ثبت أيضاً أن من عليه الدين إلى شهر لو لم يحسد ما يؤذيه لوجب<sup>(٢)</sup> أن يؤجل إلى حال الوجود ، ولا يوجب ذلك متى وجسد وأدى ألا<sup>(٣)</sup> يكون تلك الحال أجل الدين ، ويجعل المنتظر للتدبر أجلاً له .

١٧/ب

فإن قيل : ليس لو قدم من عليه الدين أداءه قبل الأجل لم يخرج ما وقع عليه المقد من الوقت من أن يكون أجلاً ، فكذلك ما جملة الله أجلاً للعبد لا يخرج من أن يكون أجلاً له ، وإن قُتل قبله .

قيل له إن محل الدين يوصف بأنه أجل لخلول الدين على كل حال ؛ لأن تفضله بالتقديم لا يخرج ذلك الوقت من أن يكون الدين لا محل إلا فيه . فأمّا إذا قدم قضاء الدين فلا يقال : أن الوقت للتأخر هو أجل قضاء الدين ؛ بل يقال ذلك في الوقت الذي قضى فيه الدين وهذا بين .

فإن قال : ألسنم لا نتمنون أن يكون تعالى قد جعل لكل مخلوق أجلاً يعيش إليه مع سلامة الأحوال ، ونعلم مع ذلك أنه إن تعرض لركوب البحر مات قبله ، أو إن تعرض للحرب قُتل دونه ، أو إن لم يصل رحمه مات قبله ، وإن وصله تأخر إليه فإلّا مانع من أن يسمى الوقت للتأخر أجلاً دون هذه الأوقات ، وإن كان موته لا يحدث إلا فيها . قيل له : إن الذي ينناه يبطل هذا القول ؛ لأنه إذا لم يميز أن يحمل ذلك الوقت وقت

(١) في الأصل : « أن » . (٢) في الأصل : « لجاز لوجب » (٣) في الأصل : « إلى ألا » .

موته مع حصول الموت في بعض هذه الأوقات ، فكذلك لا يجوز أن يقال : إنه <sup>(١)</sup> أجل موته مع حصول الموت في بعض هذه الأوقات .

/ وقد نطق الكتاب بصحة ما قلناه في هذا الباب . فقال تعالى : ( إذا <sup>(٢)</sup> جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون . . ) وقال : ( ما نَسِيقُ <sup>(٣)</sup> من أمة أجلها وما يستأخرون ) وقال : ( وبلغنا <sup>(٤)</sup> أجلنا الذي أَجَلْتْ لَنَا ) .

فإن قيل : قوله تعالى : ( ولكم <sup>(٥)</sup> في القصص حياة يأولى الألباب ) يدل على أنه تمبّد به لى يرتدع القاتل عن قتل غيره فيبقى حيّا . وهذا يقتضى إثبات أجل ثانٍ . قيل له : إنه إنما يدلّ ذلك على أن القاتل لو لم يقتل لجاز أن يبقى للقتول حيّا ، ولباز أن يبقى هو حيّا إذا لم يقتل منه .

وهذا قد بينا صحته . فأما أن يدلّ على أن الوقت الذى كان يبقى إليه يكون أجلا الآن من غير تقدير ، فليس في ظاهره ولا لغواه ما يدلّ عليه . فأما قوله تعالى : ( وأغفوا <sup>(٦)</sup> ) بما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتنى إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها والله خبير بما تعملون ) فإنّ آخره يدلّ على ما قلناه ؛ لأنه يبيّن أنه تعالى لا يؤخر أحدا عن أجله ، وقوله ( لولا أخرتنى إلى أجل قريب ) هو إخبار عنه أنه يتمنى ذلك ويقوله ، ولا يدلّ ذلك على أن ما يتمناه هو أجل له في الحقيقة ، فالتمتق به لا يصح .

فأما التعلّق بقول الله سبحانه في قصة نوح ( أن <sup>(٧)</sup> اعبدوا الله واتقوه وأطيعون ) فنفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر ) فإنه يدلّ على صحة ما قدّمناه : من أن الواحد قد يموت / في حال قد كان يجوز لبعض

(١) في الأصل : هـ ان هـ . (٢) الآية ٦١ سورة النحل . (٣) الآية هـ سورة الحجر ، والآية ٤٣ سورة المؤمن . (٤) الآية ١٢٨ سورة الأنعام . (٥) الآية ١٧٩ سورة البقرة . (٦) الأجان ١٠ ، ١١ سورة المنافقين . (٧) الأجان ٣ ، ٤ سورة نوح .

الوجود أن تتأخر حياته ويبقى ؛ لأنه بين تعالى أنهم لو عبدوه وأطاعوه لأخرهم إلى أجل مسمى ، وإن كان المعلوم أنهم لا يفعلون ذلك فيموتون قبله ، ثم بين في آخره أن أجل الله إذا جاء لا يؤخر ، فنبه بذلك أن تجوز حياتهم لو عبدوه لا يخرجهم من أنهم يجب أن يموتوا في الوقت الذي جعل أجلا لهم . فأما تسميته تعالى ما لم يعيشوا إليه من الوقت بأنه أجل مسمى فيجب كونه مجازا ؛ لأن الأجل هو الوقت ، ولم يبقهم تعالى إليه فيحدث موتهم فيه ، وإنما سماه أجلا من حيث علم أن مع العبادة يعيشون إليه على جبة المجاز .

فأما التعلّق بقوله تعالى ( هو <sup>(١)</sup> ) الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ) فالمراد به آجال حياتهم في الآخرة . ولذلك تم الجمع بذلك : للقتول وغيره ، ولذلك أضاف إليه فقال وأجل مسمى عنده من حيث كانت الآخرة قد أزيل [ فيها ] تملك سائر الناس ، ولا يتصرف في المباد غيرته تعالى . . فإذا أمكن حمل الآية على تأويل يقتضي توفية العموم حقّه فهو أولى من أن يخصّ ، فلو حملناها على إثبات أجل ثان قطع عنه لوجب صرفه إلى أن المراد به المقتول ومن يجري مجراه . ومتى حملناها على ما قدّمناه دخل تحته كل ما تناوله ، فذلك وجب حملها على ما قلناه . وأما قوله تعالى : ( وما تحمل <sup>(٢)</sup> ) من أثى ولا تضع إلّا بعلمه وما يعمّر من معمر ولا ينقص من عمره إلّا في كتاب ) فلا يدلّ ظاهره إلّا على أنه تعالى لا يعمّر أحد اقتدا من العمر ولا ينقص أحدا من ذلك القدر إلّا في كتاب مكتوب على جهة المصلحة وقد حكى عن الحسن / وغيره أن المراد به : ما يعمّر من معمر فيبلغ أرذل العمر ، وما ينقص من عمر أحد فيموت قبل أن يبلغ عمر هذا للعمر إلّا هو مكتوب عنده . وليس يمتنع عندنا التقصان من العمر على هذا الوجه . وقد بينا أن ذلك إذا قدر زيادته وتقصانه جاز ؛ كما أنه تعالى ينقص من الرزق ويزيد فيه بشرط وغير شرط ، ولا يوجب ذلك الشك فيما قد

(١) الآية ٢ سورة الأنعام . (٢) الآية ١١ سورة طه .

وجد أنه هو رزق له دون ما لم يوجد فيه ، فكذلك القول في الآجال .

فإن قيل : فقد روى عن الحسن في قوله تعالى ( ألم<sup>(١)</sup> تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم ) أنهم قوم خرجوا فأرئى من الطاعون ، فأماهم تعالى قبل آجالهم ، ثم أحياهم فوقهم آجالهم وهذا يدل على إثبات أجلين ، وجواز مثله في القتل .

قيل له أما هؤلاء القوم فلا ننكر فيهم إثبات أجلين ، وما وقتا موتهم للتقدم والتأخر . فأما من من لم يحصل لموته إلا الوقت الواحد فلا يجوز أن يثبت له أجلان في الحقيقة لما يثبت من قبل .

### فصل

في ذكر ما يدل على البداء في الآجال ، وما لا يدل عليه

قد بينا أن البداء هو الظهور ، ففي ظهر الحى من حال الشىء ما لم يكن ظاهرا له ، إما بأن يعلمه ولم يكن من قبل عالما به ، أو بأن يظن وجه الصلاح فيه ولم يكن من قبل كذلك ، ووصف بأنه قد بداه .

ثم استعمله الناس في تنغير المزوم والإرادات ، فقيل لمن لا يثبت على عزم واحد : إنه ذو / بدوات ، وقيل لمن يبد الشىء ولا يفعله مع سلامة الحال : إنه قد بداه .

١٩ ب

والأول هو الحقيقة ، والثاني وصف بذلك تشبيها به من حيث يتضمن تنغير العزم اختلاف حال المازم في العلم والظن . فإذا صحت هذه الجملة ، فالذى يدل على البداء لو وقع من القديم تعالى في باب الأجل هو أن يريد تعالى تبيته مدة من الزمان وفعل ما معه يبقى ويحصل مكلنا وقتا بعد وقت ، ثم يكره تبيته إلى اقتضائه ؛ لأن إرادته الثانية أو

(١) الآية ٢٤٣ سورة البقرة .

كراهته تقتضى أنه قد علم من حاله فى فساد التبقية ، أو فى أنه ليس بصلاح ما لم يكن  
عاليًا به . ويجرى ذلك فى باب الدلالة على البداء مجرى أن يأمر بالشئ وينهى عنه على  
وجه واحد . فهذا لا يصح عليه البتة . فأما إرادته تبقية الإنسان مدة ثم قطعه عن تلك  
المدة أو تمكينه لنيره من قتله واخترامه فإن ذلك لا يدل على البداء ، وإن كنا نعلم أنه  
تعالى هو العالم بجميع ما ينزل بالعبد . ولأنه لا يجوز أن يكلفه إلا الأوقات التى يعلم أنه  
يبقى فيها ممكنًا لما دللنا عليه من قبل . ولو أنه تعالى كتب فى اللوح المحفوظ أن كل  
خلق مخلقه فسيعمّره مدة مخصوصة إن لم يقطعه بعض القتلة عنها ، وعلم أنه سيُقطع  
عن ذلك ، فإنه فى حال القتل يموت ، ولو لم يقتله القاتل لوجب أن تبقى الحالة إلى  
الثانية ، لم يوجب ذلك فسادا ولا دلّ على البداء ، وإنما يمنع من جمل الوقت الثانى  
أجلًا لما ينشأ من قبل / وإن كان لو سمى بذلك مجازًا من حيث علم أن الموت إذا لم  
يحدث عند القتل فلا بد من البقاء إلى الغاية الثانية لم يعترض على الذهاب إليه فى  
هذا الباب .

فعل هذا الوجه يجب أن يجرى الكلام فى الآجال .



## الكلام في الأرزاق

### فصل

في بيان حقيقة الرزق وما يتصل بذلك

اعلم أن الرزق لا يبد من أن يكون مضافاً أو في حكم المضاف ؛ لأنه لا يبد من كونه رزقاً للغير ، وهو في بابه كالملك ، فإذا أضيف إلى جملة العباد فالمراد به أن لهم أن ينتفعوا به من غير تخصيص . وعلى هذا الوجه يقال في الأمور المباحة كالماء والكلاء والصيد وما يتناول من البحر : إنه رزق للكل ، لأن أحداً لم يستبد به ، فمن سبق إليه صح منه الانتفاع به وحسن . وفارق حاله ما قد اختص به بعض العباد ، لأنه يحرم على الغير تناوله إلا بإذن أو ما يجري مجراه .

ولهذا نقول : إنه تعالى خالق جميع الأشياء لمنافع الحي ؛ لأنه سوّج للأحياء الانتفاع بها ، وإن كان فيها ما قد خصّ بعضاً به ، وفيها ما عمّ . وذلك لا يخرجها من أن تكون مخلوقة لينتفعوا بها ، فتكون رزقاً لهم من هذا الوجه . فأمّا إذا أضيف إلى من قيل : إنه رزق له من الأحياء ، فالمراد بذلك أنه ممّا يصح أن ينتفع به ، وليس لنيره منعه منه ، فإكان ذلك حاله ووصف بأنه رزق له . وما خرج / عن هذه الصفة لم يوصف بذلك . ٢٠ ب  
وليس لأحد أن يقول : إن ذلك يوجب أن يكون للبهيمة رزق وإن كانت لا تمقل . وذلك لأننا نسوى بينها وبين الماقل في أن ما يصح أن ينتفع به وليس للغير منها منه فهو رزق لها ، ولا معتبر في كون الرزق رزقاً لمن اختص به بأن يملكه ويختص به اختصاص المالك بملكه ؛ لأن ذلك يقتضي ثبات يده عليه على وجه له أن يتصرف فيه ، أو يحصل فائدة التصرف له ، وذلك لا يتأتى في البهيمة ، فذلك لم تقل

بأنها مالكة ، وإن جاز أن يوصف ما تنتفع به بأنه رزق لها ، والصبي وإن جرى مجراها في أنه لا يعقل فإن يده قد ثبتت على أملاكه ، وتقع فائدة التصرف له ، وترجى له الأحوال التي معها يتصرف بنفسه ، ويعرف مواقع نفعه ، فلذلك حل محل العاقل في أنه يملك الشيء ، وفارق البهيمة فيما ذكرناه .

ولما قدّمناه في حدّ الرزق قلنا : إنه تعالى لا يوصف بأنه مرزوق ، وإن الشيء رزق له ، لاستحالة الانتفاع عليه ، وإنما يوصف بذلك من يصح أن ينتفع . ولذلك صح أن يوصف تعالى بأنه مالك لما لم يقتض ذلك صحة الانتفاع بالشيء على الحدّ الذي اقتضاه الرزق ، ولذلك قد يوصف ما لا يملكه الإنسان بأنه رزقه إذا أبيع له تناوله والانتفاع به ، وإن كان قبل التناول غير مالك له ؛ كالأموار المباحة ، وكبذل الطعام للخير ، إلى ما شاكله .

وقد بينّا من قبل أن الملك هو القدرة ، وأن المالك هو القادر ، فكل من قدر على شيء ولم يكن لأحد منعه منه على الوجه الذي يقتضى قدرته / التعرف فيه ووصف بهذه الصفة ولذلك وُصف تعالى بأنه مالك لم يزل ، ووصف نفسه بأنه مالك يوم الدين ؛ وبينّا أن وصفهم لسيد العبد بأنه مالكة قد حذف منه ذكر التصرف ؛ لأن ملك العتق لا يعقل له معنى إذا لم يُصرف ذلك إلى التصرف الخصوص . ولذلك يقال : إنه لا يملك قتل عبده ، ويملك استخدامه ، ولا يوصف بأنه يملك عبد غيره وإن قدر على تصريفه لما كان للخير منعه منه . وبينّا أن الوكيل وإن تصرف في المال فإنه لا يوصف بأنه مالك ، لأنه يخلف الموكل ، وللمتص بالتصرف يحصل للموكل ، ونحن وإن تصرفنا بإذنه تعالى في الأمور فإننا قد نملكها ، لأن البتة بالتصرف يحصل لنا ، ولذلك وصفتنا الصنير بأنه مالك لما كان المطلوب بالملك يحصل له ، ويرجى وصوله إلى حال يتصرف في المال تصرفاً مطلقاً . والبهيمة وإن كانت قادرة فإنما لم توصف بالملك لأنها لا تختص

بشيء معين تتصرف فيه أو يحصل المبتنى بالتصرف لها . ولذلك نصف زيدا بأنه مالك لأفعاله وتصرفاته ، وإن كان من حيث الإيهام لا يقال : إنه يملك القبيح من فعله لأنه يؤذن بأنه مباح له الإقدام ، وقد ثبت خطره ، وأنه ممنوع منه ، فلذلك لم يوصف بأنه مالك له .

وقد جوز شيخنا أبو هاشم <sup>(١)</sup> رحمه الله أن يوصف تعالى بأنه مالك لأفعالنا من حيث يقدر على إبطالها ومنعنا منها ، ويوصف الأقدر منا بأنه مالك لفعل غيره على هذا الوجه ، ويقال فيه تعالى : إنه مالك لنا بمعنى / أنه يقدر على إفنائنا وعلى التصرف فينا . ٢١ ب ولذلك لا يتمتع أن يكون العبد مملوكاً لثنين إذا صح تصرفهما فيه ولم يكن لأحد منعهما من ذلك ، ولا لأحدهما منع الآخر منه . ولذلك قلنا : إن كل ما ملكه فهو تعالى للملك لنا ، لأنه قد حصلنا بالتدرة على التصرف ، وبأن خلق للتصرف فيه ، وجهه بحيث يصح أن ينتفع به ، ومنع الغير من أن يمنعنا منه .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنما يستعمل للملك فيما يكون مردوداً إلى الذي ملكه واختص به ، وإنما يكثر ذلك فيمن يعقل من الناس وللملائكة والجن والأطفال ، ويفارق الرزق الذي قد يختص به البهائم ، لأنها فيه بمنزلة الواحد متاً في اللباس الذي وإن لم يثبت يده عليه فقد يكون رزقاً له ؛ من حيث كان له أن يسبق إليه . وقد قال رحمه الله : هو الملك الذي للملك أن ينتفع به ولذلك لا يوصف تعالى بالرزق وإن وصف بالملك . وقال : إنما وصفت البهائم بالرزق ؛ لأن حالها يقرب في ذلك من حال المالك من حيث خلق تعالى الأشياء لينتفع بها على حسب ما خلقها لينتفع بها العباد ، ومنع الناس من منها من ذلك إذا كان مباحاً يقرب من هذا الوجه في حال الأملك .

---

(١) هو عبد السلام بن محمد الجبائي من أئمة المعتزلة . كانت وفاته سنة ٣٢١ هـ كما في ابن النديم طبعة مصر ٢٤٢ .

والذى قدمناه فى حد الرزق هو أولى ؛ لأنه إذا كان متى صحَّ أن ينتفع به ولم يكن لأحد منعه من الانتفاع به علم رزقا له ، ومتى لم يكن كذلك لم يكن رزقا ، وإن كان قد يكون منكسا . فضمَّ الملك إلى حد الرزق لا وجه له . ويجب أن يحمل حدّه ما قلناه فقط ، وهو الذى ذكره شيخنا أبو على <sup>(١)</sup> بن خلّاد فى كتاب الأصول . وهو مستعير على النظر .

١٢

فإن قيل : أليس يُريد أن يمنعَ عمرا من البهاج بالسبق إليه وتناوله ، ولم يوجب ذلك ألا يكون رزقا ؟ فهلا دلَّ ذلك على بطلان حدِّكم فى هذا الباب .

قيل له : إن حالهما فى ذلك للبهاج يتفق من حيث كان لكل واحد منهما أن يختصَّ بذلك ، وأن يسبق إليه على وجه يمنع صاحبه من الانتفاع به ، إلا أنه ليس له متى حصل فى يده أو اختصَّ به أن يمنعه منه ، وهذا هو المراد بقولنا : وليس لأحد أن يمنعه منه ، فالتدبير مستمر . ولا متغير فى هذا الباب بما لنا أن نمنعه عقلا أو شرما ؛ لأن المراد بذلك أنه قد جعل لنا المنع منه . فبأى الوجهين علمنا ذلك فالكلام صحيح ، ولذلك قلنا : إن البهيمة لا تملك إتلاف الحيوان لأن لنا منعه من ذلك إذا تمكنا منه ، كالتسبيح لما كان لنا منعه من اقتراض سائر الحيوان ولم يكن لنا منعه من تناول الكلأ لم يوصف الحيوان بأنه رزق له ، وإن وصف بذلك الحشيش . فأما إذا أئلف حيوانا فقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله بأنه رزق له ؛ لأنه بعد الموت قد حلَّ محلَّ الحشيش . وسائر ما لا يألم بالتناول بأن يكون مما يحمل لصاحبه تناوله بأن يكون مذكّى ، فإنه لا يكون رزقا له ؛ لأن لصاحبه ولغيره منعه منه ، كما أن لهم منعه من الزرع والقواكه التى ليست بمباحة . وكذلك فلو كان متبقة / وكان مالكه مضطرا إلى تناوله فإنه لا يكون رزقا للبيع ؛ لأن له أن يمنعه منه ؛ فلا يجوز والحال هذه أن يكون رزقا له ، فأما إذا لم يختصَّ بالبيعة أحد

٢٢ ب

(١) هو من أصحاب أبي هاشم الجبائى . وانظر ابن التيمى طبعه مصر ٧٤٧ .

فيجب أن تكون رزقا للسميع كسائر المباحات . ولذلك لا يوصف السبع لتناول هذه الأشياء بأنه ظالم ، ومتى تناول ملك غيره وصف بهذه الصفة . فأما إذا كانت أليّة مما ينتفع بها صاحبها بإهابها أو بلحمها بأن يجعله قوتا لحيوان يختص به فإن السبع إذا تناوله يكون ظلما له على ماقدّمناه . ولولا أن البهائم كالقلاء في كون الشيء رزقا لها لم يكن اللامع للبهيمة ، من تناول المباح متوعدا ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في المرأة التي حبست الهرة فلم تطعمها ولا تركتها لتلتبس لنفسها ماتناوله إلى أن ماتت أنها في النار تخمش المرأة وجهها خالدة مخلدة فيها أبدا . ولا خلاف أيضا بين الأمة أن ذلك محرم ، وذلك يدل على أن لها تناول المباحات ، وأنه رزق لها ، وإن كان لا يوصف ذلك بأنه مباح لها ، ولا ملك النير بأنه محظور عليها ؛ لأن الإباحة تقتضي أن الشيء حسن وأنه قد عُرِفَ أو دلّ على ذلك من حاله ، فحق اختص بالحسن ولم يحصل له صفة زائدة تقتضي كونه ندبا أو واجبا وحصل التمرير وصف بذلك ، والبهيمة لا يصح هذا المعنى فيها . ولذلك لم نصف القديم تعالى بأن الفعل مباح منهوله ، لما لم يصح فيه معنى التمرير . فأما المحظور فهو عبارة عن المحرم القبيح إذا عُرِفَ فاعله أو دلّ على أنه يجب عليه تجنبه . فلذلك لا يقال في البهيمة إذا تناولت ملك النير : إنها فاعلة لمحظور ، وإن كانت ظلالة ومافلته ظلما / ولذلك لا يوصف تعالى بالمحظور والتحريم ، ١٣٣ أما اقتضى ذلك التمرير ومايجرى مجراه .

وقد بين شيخنا أبو هاشم أن الكلب إذا صاد وامتنل على صاحبه فليس ذلك بظلم ، وهو بمنزلة اللباس ؛ لأنه تعالى قد تضمن له العوض إذا تناوله الكلب كما تضمن ذلك إذا ذبحه الرجل ، فخرج بذلك من كونه ظلما . ولا معتبر بلم الكلب بحسن الفعل وقبحه ؛ لأن الأعواض لا يختلف حكمها بمنل ذلك . وقد قال بعضهم : إن الرزق هو النفع الذي يقع على جهة التقسيط له في الزمان ، وعلى مقدار حاجة المعطى . ولذلك قالوا : رزق السلطان

جندهم رزقا ، وقبضوا أرزاقهم ، وقصّوا بذلك بين هبة الملك وعطيته ؛ لما كان ذلك يقع على ترتيب ، ولما كان ما أعطاه تعالى العباد هو على مقدار مرتّب قيل بأنه رزق لهم .

والذى حكيناه فى حدّ الرزق هو أولى ، لأن أهل اللغة لا يمتدّون فيما يكون رزقا له إلّا بأن يحمل له الانتفاع به على أى وجه وصل إليه وصار فى ملكه . ألا ترى أنهم يستعملون هذه اللفظة فيما أيسح له تناوله وإن لم يعتقدوه واصلا من جهة غيره ، أو لم يعلم الوجه الذى عليه وصل إليه . ولا معتبر بتمارف مخصوص فى هذا الباب ، لأنه لا يمنع أن يُتمارف استعمالها فيما يحصل من جهة العباد إذا كان على وجه دون وجه ؛ كما يقال فى رزق الجند . وذلك لا يزيل ما ذكرناه فى اللغة عن بابه ، كما أنهم لا يصفون الرزق الذى يعطيه<sup>(١)</sup> الجند بأنه عطاء أو نفقة وصلة ، ويصفون غيره بذلك وإن كان فى الحقيقة صلة منه وعطيّة ، وكانت النفقة التى يعطيهم إياها كالرزق فى أنهم يستحقّونها بعملهم أو تجرى/ ب مجرى المستحقّ فى هذا الباب . وفى الناس من ظنّ أن الرزق إنما بوصف به للأكل والمشروب دون غيرها ؛ من حيث قال تعالى (٢) ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم ) فإنه لمّا فصل بين الرزق والكسوة علم أن الرزق هو للأكل دون غيره . وهذا بعيد ؛ لأن المتعارف فى اللغة والتعارف أن الإنسان يقول : قد رُزق فلان ولها ودارا وضيعة ، كما يقال : رُزق ما كولا واسما ونباتا كثيرا . فلم أن الرزق علم فى كل ما ينتفع به ، ويحمل ذلك فيه ، على ما قدمناه من قبل . ولا يجب إذا أفرد تعالى الكسوة بالذكر ألا يكون داخلا فى الرزق ؛ كما لا يجب إذا أفرد تعالى الإحسان بالذكر فى قوله : (إن<sup>(٣)</sup> الله يأمر بالعدل والإحسان) ألا يكون داخلا فى

٢٣ ب

(١) أى يعطيه السلطان ، وقد يكون الأصل : يعطاه الجند . (٢) الآية • سورة النساء •

(٣) الآية ٩٠ سورة النحل .

العدل ، وإذا أُفرد في قصة الصدقات للساكنين بالذكر ألا يكونوا داخلين في جملة الفقراء .

فأما من جمل الرزق كل ما يمكن الحى من تناوله ، حراما كان أم حلالا ، فستفرد في إبطال قوله فصلا من بعد إن شاء الله .

### فصل

في ذكر الوجوه التي يحصل منها الرزق والمالك عقلا ومهما

قد علمنا بالمثل أن كل ما ينفع به ، وليس علينا فيه مضرة تاجلة ولا آجلة ، ولا على غيرنا فيه مضرة من الوجهين ، فلنا أن تناوله . وإنما يُشكل الحال في أمور من هذا القبيل هل حصلت فيه <sup>(١)</sup> هذه / الصفة أم لا . فأما إذا علم أنه بهذه الصفة فالعلم بإباحته بمنزلة العلم بقبح الظلم على جهة الجملة ، وإن احتيج في التعمين إلى استدلال . وليس لأحد أن يقول : إذا كنتم تعلمون أنه لا ضرر فيه آجلا إلا باستدلال ، فيجب ألا يحصل لكم هذا العلم على جهة الجملة ؛ كما ليس لأحد أن يقول : إذا لم تعلموا باضطراب أنه لا نفع لكم فيما يفعل بكم من الضرر فيجب ألا تعلموا قبح الظلم ، وإنما سويتنا بينهما لأن فقد هذا العلم إنما كان يؤثر فيما قلناه لو ادعينا حصول علم ضرورى مفصلا ، فأما إذا كنا مدعين لتلك على جهة الجملة فالتمسك بما أوردناه لا يصح .

ونحن نتصمى القول في أن ماصفته ما ذكرناه على الإباحة دون الخطر من بعد . وإنما لم نبيته <sup>(٢)</sup> هاهنا لأن من يقول : إنه على الخطر في الأصل يقول بأنه تعالى قد أباحه بإذن مجدد ، فنقول عند الإذن فيه كقولنا مع فقد . وإنما يقع الخلاف بيننا في طريق معرفة كونه مباحا ورزقا لمن يتناوله ، لا في كونه رزقا في الحقيقة ، فذلك استجزنا ترك بيانه في هذا الموضع .

(١) كذا ، والتاسيب : « فيها » .

(٢) في الأصل : « سه » .

فإذا ثبت ذلك فالواجب أن ينظر في ذلك ، فما حازه الإنسان واختص به صار مالكاً له ولم يكن لأحد إزالة يده عنه ؛ كما أن ما يملك بالهبة من جهة غيره قد صار أملاك به ، وما لم يصح في يده فعالة فيه وحال غيره بمنزلة ، فأما ما لا يجوز أن يكون له مع الأشياء هذا الاختصاص كالهبائهم فقد بينا أن ذلك رزق لها / وأنها لا تملكه . وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن العطية بالهبة تُعلم ملك للوهوب لها عقلاً . وأن من ادعى من الفقهاء أن للواهب أن يرجع في ذلك وإن قبضه الوهوب له ، ادعى فيه دلالة سمعية ، لأنه ينكر ما قلناه . وإنما يملك الإنسان الأشياء بالمعاوضات من جهة العقل فهو في الظهور بمنزلة ما ذكرناه من تملكه بالهبة والعطية . وكذلك القول في تملك القيم والأبدال عند الانلاف في أنه يعلم من جهة العقل ، وإن كان تخصيصه بيد دون بدل يرجع فيه إلى السمع . فأما تملك المال بالمواريث فسمي ؛ لأن العقل يقتضي أنه بالموت قد زال ملكه فقط ، فأما أنه يملكه ولده دون أخيه فطريقه السمع ، ولولاه لوجب أن يكون مائرك بمنزلة المباحات في أن من سبق إليه وحازه فهو له ، ولا يكون للقريب في ذلك من الاختصاص ما ليس للبعيد . وكذلك القول في تملك أموال الكفار على سائر الوجوه ؛ لأن ذلك سمعي ، والعقل لا يفصل في الأملاك بين الماضي والطبع ؛ كما لا يفصل في الرزق بين العاقل والبهيمة . وكذلك القول في الديات وما شاكلها ؛ لأن ذلك سمعي ؛ كما أن استحقاق الزكوات والشور وغيرها طريقه السمع .

ويجب في الجملة أن ينظر . فكل وجه يملك به على سبيل القهر ومن غير رضا من مالكه من الأعيان فيجب أن يكون طريقه السمع ، وما كان مملوكاً عن تراض فغير محتج أن يعلم أنه <sup>(١)</sup> جهة الملك من جهة العقل / فعلى هذا الوجه يجب اعتبار هذا الباب فإن تقصيه بطول .

(١) كذا في الأصل ، والله فيها ضمير الشأن . والأسوخ : « أن » .



## فصل

في أن الحرم تناوله لا يجوز أن يكون رزقا للظالم والناصب والسارق

يدل على ذلك قول الله تعالى ( وَأَنْفَقُوا<sup>(١)</sup> ) مما رزقناكم ) فلو كان الحرم رزقا لمن تناوله لكان مأمورا بالإففاق منه ، إما على جهة التدب أو الإباحة أو الوجوب ، وفي علمنا بأنه منهي عن ذلك دلالة على ما قلناه . وقوله تعالى ( الَّذِينَ<sup>(٢)</sup> يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ) يدل على ذلك من وجهين : أحدهما أنهم مدحوا بأنهم ينفقون مما رزقوا ، فلو كان الحرام رزقا لكان ممدوحا بالإففاق منه على بعض الوجوه ، وفي كونه مذموما على ذلك دلالة على أنه ليس برزق له . والثاني أنه تعالى قال ( وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ) فلو لا أن هناك شيئا ينفق لم يرزقوه لم يكن لهذا<sup>(٣)</sup> القول معنى . وهذا يبين أن المنفق من الحرمات لا يكون منفقا مما رزقه الله . وقد جعل الله تعالى الإففاق مما رزقه للمؤمن [ من<sup>(٤)</sup> ] صفات المؤمنين ، فقال ( إِنَّمَا<sup>(٥)</sup> لِلْمُؤْمِنِينَ إِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَيَّتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ ) إلى قوله ( وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ) فلو كان الحرم رزقا له لكان إففاقه منه على بعض الوجوه من صفات المؤمنين .

وبعد فإن ذلك لو كان رزقا له ، لوجب أن يكون المانع له من التصرف فيه مذموما ، وفي علمنا بأنه ممدوح ، وأنه تعالى قد أوجب منعه من التصرف فيه والإففاق منه ، وألزم

الناس نزع من يده وردة إلى صاحبه دلالة على أنه ليس برزق له : / وبقي ذلك ٢٥ ب ما قدمناه في أمر الحرمة ؛ لأنه عليه السلام بين أن المرأة للامانة لها مما تنفق به من المباحات مذمومة مستحقة للنار ، لما كان [ ما<sup>(٦)</sup> ] تمنعها منه رزقا لها ، فلو كان الحرم رزقا لمن في يده لذم مآنه من التصرف فيه .

(١) الآية ١٠ سورة المائدة . (٢) الآية ٣ سورة البقرة . (٣) في الأصل : ههنا .

(٤) زيادة اختصاها السياق . (٥) الآيات ٢-٤ سورة الأعراف .

(٦) زيادة اختصاها السياق .

وعلى أن الأمر على ما قلناه لم يكن لإضافة الرزق إلى أنه من قبل الله وجه ؛ لأنه إن كان كل ما<sup>(١)</sup> تمكن منه المرء هو رزقه حراما كان أو حلالا ، فعلى أى وجه يضاف إلى الله تعالى .

فإن قال : لأنه خلقه على صفة يُنتفع به ، قيل له : أليس قد قال تعالى ( ونزانا<sup>(٢)</sup> من السماء ماء مباركا ) إلى قوله ( رزقا للعباد ) فبين أنه أنزله رزقا لهم ، ولو كان رزقا لهم متى أنزل الماء فأنبت الحب ، قصد به أن يخلقه لأجلهم أو<sup>(٣)</sup> إن لم يقصد ذلك لم يكن لهذا القول معنى . وقد ثبت أيضا بإجماع الأمة أنه يحسن من الإنسان طلب الرزق لنفسه وعياله . وقوله تعالى ( وابتغوا<sup>(٤)</sup> من فضل الله ) . وقوله ( وآخرون<sup>(٥)</sup> يضرّبون في الأرض يبتغون من فضل الله ) يصلق ما قلناه . فلو كان الحرام رزقا لمن تمكن منه لوجب أن يكون مأمورا بطلبه ، أو مباحا له طلبه ، وبطلان ذلك بين أنه ليس برزق لمن تناوله .

وبعد فكيف يجوز أن يكون تعالى قد جملة رزقا للشارق ، ويأمر المسروق منه أن ينزعه من يده ، ويأمر الإمام بقطع يده ؛ من حيث تناوله ، ويأمر الناس بلعنه والبراءة منه . وقوله تعالى : ( قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل / آله أذن لكم أم على الله تفترون<sup>(٦)</sup> ) يدل على ما قلناه ؛ لأنه ذمّ تعالى من سوى بين الحرام والحلال في هذا الوجه . وقوله سبحانه ( قد<sup>(٧)</sup> خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله ) يدل على ذلك ؛ لأنه تعالى ذمهم بأن حرموا ما رزقهم الله ، ولو كان كونه رزقا لا ينافي كونه محرما ولا يمنع منه لكان تحرّمهم له كتحليله .

(١) في الأصل : « ما » . (٢) الآية ٩ - ١١ سورة ق . (٣) في الأصل : « إن » .

(٤) الآية ١٠ سورة الجمعة . (٥) الآية ٢٠ سورة المزمل . (٦) الآية ٩ سورة يونس .

(٧) الآية ١٤٠ سورة الأنعام .

وقد ثبت في الشاهد أن السلطان إذا أعطى جنده المال يكون ذلك رزقا لم ويوصف بأنه رزق جنده . ولو أعطى بعضهم المال ليحمله إلى غيره ومنعه من التصرف فيه أشد منع لم يقل بأن ذلك رزقه وأنه قد رزقه ذلك المال وإن كان قد مكنته منه بجعله في يده ، على حسب تمكينه له من رزقه .

ولو أن رجلا أجرى العادة بأن يودع عند غيره كل شهر ودبعة يأمره بحفظها ، ويمنه من التصرف فيها ، لم يقل بأنه يرزقه كل شهر مالا ، ويقال ذلك إذا أجرى العادة بأن يعطيه كل شهر مالا ليفقهه على نفسه وعياله . فلو كان الحرام رزقا لمن تناوله لوجب أن يوصف كلا الأمرين بأنه رزق لمن حصل في يده ، وتمكن من أخذه ، وكان يجب على قولهم لو قال الرجل لولده : إن الذي ادخرته في هذا البيت جعلته لك وأبجت لك الإنفاق منه ، والذي جعلته في البيت الآخر قد أعدته لبعض الأمور وإياك والتصرف فيه والتناول منه ، وقد سلت كلا الأمرين منك<sup>(١)</sup> لم يقل أحد من الناس بأيهما رزق له بل يحملون الرزق ما أباح تصرفه فيه .

وبعد فلو كان ما يحرم تناوله رزقا / للشارق لوجب فيما حرمه الله أصلا من اللبنة والدم ٢٦ ب ولم الخنزير أن يكون رزقا ؛ لأن تناوله ممكن ، والانتفاع به يصح ، فلما لم يصح كون ذلك رزقا من حيث كان محرما ، فكذلك القول في مال النير ، لأنه بمنزلة اللبنة في كونه محرما على السارق وإن كان محلا لصاحبه . وقد تحمل اللبنة المضطر ولا يوجب ذلك كونه رزقا للفني عنه لما كان محرما عليه .

وبعد ، فقد ثبت أن الله تعالى كما يرزق العبد للأكل واللبوس فقد يرزقه الزوجة والولد والعبيد ، فلو كان ما يتمكن منه من الحرام من الأكل واللبوس رزقا له ، لوجب إذا تمكن من وطء زوجة غيره وذوات محارمه أن يكون تعالى قد رزقه ذلك ، كما

(١) كذا في الأصل . والأولى : « لك » .

رزقه الاستمتاع بزوجه ، ولوجب إذا تمكن من استخدام الأحرار على الوجه الذى يستخدم المبيد عليه أن يكونوا عبيدا له ، وبطلان ذلك عند الجميع يبين أن الرزق هو الحلال .

وبعد فإن الأمر لو كان على ما قالوه لوجب إذا تمكن السلطان من أحد أملاك الناس أن يكون مافى أيديهم رزقا له ، بل يجب أن يكون سائر مآرُزقوه من الزوجة والولد وغيرها رزقا له ؛ لتمكُّنه من الانتفاع به .

ألا ترى أن الحلال لما كان رزقا له لم يعتبر<sup>(١)</sup> فيه أن يكون حاصلًا في يده على وجه يتمكن من الانتفاع به ، أو يكون غائبًا عنه على وجه يمكنه تحصيله والانتفاع به ، بل للمعلوم من حاله أنه لو تمذَّر عليه الانتفاع به أيضا لفتية عبده عنه ، أو لأن في الناس من استولى عليه ، لكان لا يمنعه ذلك من أن يكون رزقا له . فإذا صحَّ ذلك ، فلو كان الحرام كالخلال في هذا الباب لوجب أن يكون مافى أيدي الناس رزقا لنا ، كما لو تناولناه وتمكنا من الانتفاع به يكون رزقا لنا . وذلك يُبطل اختصاص الرزق ببعض دون بعض ، وفساد ذلك ظاهر .

١٢٧

وبعد فلو كان المحرم رزقا له ، لوجب أن يكون تعالى قد حكم بأنه رزق للشارق ؛ كما حكم بذلك في الحلال . ولو كان كذلك لم يجر أن يكون آكِلَه ظالما ، ولا للتناول له لصا سارقا ؛ كما أن من حكم له الرسول صلى الله عليه وسلم بأن الشيء رزق له لا يجوز أن يوصف متناوله بذلك . ومن فصل بين حكمه تعالى وبين حكم الرسول بذلك لزمه القول بأنه حكم تعالى بالجور ، ورسوله بالعدل . وإذا لم يجر مع حكم الرسول أن يقال لمن تناول ذلك : أكلت حراما خبيثا ، فكذلك القول فيما حكم الله بأنه رزق للعبد ، ويجب أن يكون حكمه تعالى بذلك يمنع من وصفه بأنه ظالم ، وأن يكون من جملة

(١) في الأصل : « يتغير » .

محرماً عليه ظلالاً له بهذا الوصف ، كما يجب مثله في حكم الرسول . وإذا حكم النبي صلى الله عليه وسلم بوطء فرج وجب القول بأن له وطأه وأنه ليس بزنا ، فيجب مثله في حكم الله سبحانه . وهذا يوجب أن من تمكّن من وطء الفرج أن يكون له وطؤها والاستمتاع بها ، ولا يكون زانياً مستحقاً للعقد .

وبعد ، فإذا كان تعالى قد رزق الحرام فيجب أن يكون هو الذي قضاه وقدّره وقسمه . وذلك يوجب أن يلزمنا الرضا بقنأوله له ، وألا نشخطه . وهذا يؤدّي / إلى ٢٧ ب الخروج من الدين .

فإن قيل : وكيف يجوز أن يأكل الإنسان رزق غيره ، أو ماله يرزق له ، وهل ذلك إلا مغالبة لله تعالى . قيل له : إذا جاز أن يأكل ماله يملكه ، جاز أن يأكل ماله يرزق له ، وكما يجوز أن يأكل ملك غيره وماله غيره ، وما أنتم به على غيره ، فما الذي يمنع من أن يأكل رزق غيره . وإنما كان يجب إذا تناول مال غيره أن يكون مغالباً لو كان معنى قولنا : إن الله جملة رزقنا له أنه سيأكله لا محالة ، أو أنه جملة على الأكل ، فأما إذا أريد بذلك أنه أحلّ له أكله ، ومنع غيره من الاعتراض عليه منع نهى لا منع قسّر ، فما الذي يمنع أن يُقدم النير على أخذه منه ظلاً وتمدياً ، وعلى أكله وإتلافه ، فيكون عاصياً لله سبحانه . وقد علمنا أنه تعالى قادر على منع الظلمة من ذلك قسراً ، لكنه منمهم بالهوى والتخفيف ليستحقوا الثواب على الامتناع منه من جهة الاختبار ، فلا يجب كونه مانعاً لهم ، ولا يجب إذا اختاروه أن يكونوا غالبيين له تعالى .

ولولا أن الأمر على ما قلناه لوجب أن يكون آكل أموال اليتامى آكل ما هو رزق له ، فكان لا يصح أن يقول تعالى ( إن <sup>(١)</sup> الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً

إنما يأكلون في بطونهم ناراً) الآية ؛ لأنه تعالى إذا رزقهم ذلك لم يصح كونه ظلماً وتمديداً .

فإن قيل : إنه تعالى إذا خلق فيه شهوة الحرام ، كما خلق فيه شهوة الحلال ، فيجب أن يكون / رزقاً له ؛ لأن معنى الرزق كونه مشتهياً له ، ومتفقاً به وتمكناً منه . قيل له : إن الذي قدّمناه يسقط هذا القول ، ويوجب أن الإنسان كما قد يشتهي المحرم والحلال ، فكذلك قد يشتهي مازقه وما لم يُرزقه ، وكما قد يشتهي ما يملك غيره ، وما لا يملكه ، فكذلك ما قلناه . وقد ثبت أيضاً أن ما ينفّر طبعه عنه قد يكون رزقاً له إذا انتفع به في العاقبة ، أو صحّ أن يتوصّل به على بعض الوجوه إلى منفاه ، وذلك يُبطل القول بأن الرزق هو ما تلقى شهوته به . وقد يُذمّ السلطان بأن يقال : إنه يريد أن يستولى على أرزاق الناس فيأخذها ، كما يقال : إنه قد استولى على أملاكهم . وذلك يبين أن تمكّنه من تناول الشيء لا يجعله رزقاً له .

٢٨ ا

واعلم أنا إنما عطفنا الخطأ في هذا الباب ؛ لأن من نسب الحرام إلى أنه رزق لمن تناوله فقد وصف الله تعالى بأنه رزقه الحرام ، وأنه من الله ويوم ذلك أنه تعالى فعل القبيح ، أو أباحه ، أو دلّ على حسنه ، أو حكم بذلك فيه أو أنه أباح للنعم مما رزقه العبد إلى ما شاكل ذلك .

فأما إذا اعترف الخلع بأن ما تناوله الظالم محرّم عليه ، يستحقّ به الذمّ والعقاب واللعن والحدّ ، وأنه تعالى منعه من ذلك ، وأوجب علينا منعه منه ، وأنه يلزمه ألا يتناول ذلك ويردّه إلى صاحبه ، ثم قال مع ذلك : إني أستميه رزقاً له ، أريد بذلك أن يده قد احتوت عليه ، وقد مكّن منه كتمكينه من / أملاكه ، فقد أصاب المعنى ، وأخطأ في العبارة . فالوجه في بيان خطئه من الوجه الذي قدّمناه في حد الرزق .

٢٨ ب

وهذه جملة مقننة في هذا الباب .

## فصل

في أن العبد لا يقدر على تحصيل الرزق لنفسه ، وأن الرزق من الله تعالى

اعلم أن الرزق إذا كان عبارة عما يصح الانتفاع به ، وقد علمنا أن جميع ذلك من خلقه سبحانه ، فيجب ألا يصح أن يكون مقدورا للعبد لا على جهة للبشارة ولا على التولد<sup>(١)</sup> ؛ لأنه لا يصح منه أن يولد الأجسام ، والألوان ، والطعوم والأرواح<sup>(٢)</sup> وسائر ما ينتفع به . وقد دللنا على ذلك من قبل بما لا طائل في إعادته ، فيجب أن يكون من الله تعالى ؛ لأنه الخالق له لينتفع به العباد ، على الوجه الذي أباح انتفاعهم به . فإن قيل : أليس في جملة ما يصح أن يُنتفع به الأصوات ، وقد تكون من فعل العبد ، فلم منع أن يكون في الرزق ما يفعله العبد . قيل له : إن الظاهر من الرزق أنه يفيد ما تثبت عليه الأبدى ، ويصح التصرف فيه ، والانتفاع به . وكل ذلك لا يكون إلا من خلقه تعالى . والأصوات فلا يصح هذا الوجه فيها ، فلذلك لم نمدّه في هذا الباب ، وإنما يقال : قد رزق فلان صوتا حسنا ، ويراد بذلك أنه تعالى قد أعطاه آلة تصلح لذلك ، فتكون الآلة هي للضافة إلى الله تعالى دون الصوت الذي هو من / فعله ، وإن ٢٩ كان لا يمتنع إضافة ذلك إليه تعالى ، من حيث مكنّ منه ، وأعان عليه ؛ كما يقال في الإيمان : إنه من الله على هذا الحلة . ما قدمناه : أن الصوت إذا كان لا يصح البقاء عليه لم يُقَل فيه : إنه يصح أن ينتفع به ؛ لأن هذه اللفظة تقتضى أن المنتفع به بما يصح وجوده على وجه يُنتفع به وإن لم يُنتفع به ، كما يقتضى قولنا : إن الفعل يصح منه أنه يتبها للقادر إيجاده ، وألا يوجد ، والحال واحدة .

(١)

(٢) جمع أرواح جمع روح . والقصيح في جمع ربح أرواح ، وفي جمع أرواح ، أرواح ، والمراد به راحة .

فإن قيل : أليس العبد قد يهب لغيره ، ويعطيه ، ويُفضل عليه ، فهلاً قلتَ في هذه المطايا والمليات ، إنها رزق من جهة مَنْ وهب وأعطى ؟ قيل له : إن ذلك لا يندفع في كلامنا بأى جواب أجبتنا عنه ؛ لأن ذلك لا يوجب كونه من فعل الواهب والمعطى ، ولا يخرج من أن يكون من فعله تعالى وخالقه .

فإن قيل : إنه إذا كان من جهة تلك فقد حل فعله الذى وصل به إلى تملك ذلك واستباحة الانتفاع به محل أن يكون هو الذى فعله وخالقه ، فيجب أن يكون رزقا من العبد .

قيل له : إنا لا نمتنع من القول بأن العبد يرزق غيره إذا أعطاه وخوله ، ولذلك يقال في الملِك : إنه رزق جنده إذا أعطاه النفقات ؛ لكن ذلك لا يخرج من أن يكون من جهته سبحانه ؛ من حيث كان هو الخالق له أولا ، ثم للملِك لمن أعطاه ثانيا ، ثم الجاعل له بالصفة التى يملك التصرف فيه ثالثا ، ثم الجاعل له بحيث يصح أن يملك غيره رابعا ، ثم الجاعل للتأبض بالصفة التى يملك بالقبض وينتفع به / من حيث شهأه إليه خامسا إلى غير ذلك من الوجوه التى تكثر ، فيجب أن يكون مضافا لله تعالى . ولذلك قلنا : إن كل نعمة واصله إلى العبد من جهة غيره فهى من الله تعالى لما ذكرناه من الوجوه .

ومما يبين صحة إضافة ذلك إلى الله تعالى أن أكثر جهات الملِك هو الذى جمعه جهة له ، وإلا لم يكن بأن يملك به أولى من ألا يملك به ، فيجب أن يكون المعطى في حكم الجهة للملِك ، وذلك لا يخرج من أن يكون رزقا منه تعالى .

فإن قيل : إذا كانت الأرزاق منه تعالى على ما ذكرتم ، فكيف يصح أن تدعو الدعوى إلى طلبه <sup>(١)</sup> .

(١) أى طلب الرزق ، ولقد أكد .



قيل له : لا يجتمع فيما يقع منه تعالى أن نطلبه ، إذا كان قد أجرى العادة في كل ما تناولناه <sup>(١)</sup> منه أو في أكثره أنه يفعله عند طلبنا وتمرضنا وإقدامنا على بعض الأعمال . وهذا كما يحسن منا ويصح طلب الولد بالطوء ، والزرع بالبذر ، والعاقبة بالملاج إلى غير ذلك مما يطول ذكره . وفي ذلك سقوط ما سأل عنه إذا كان قد بنى التكليف على ذلك ؛ لأننا نطلب بالطاعة الثواب الذي هو من فعله تعالى ، فإذا بنى بمنع مما قلناه . لكن الثواب مستحق بالفعل ، وما يحصل من الأرزاق عند الطلب لا يكون مستحقا به ، وإنما يكون تفضلاً ، أو مصلحة ، ولطفاً .

### فصل

في أنه يحسن من العبد طلب الرزق والتكسب ،

وبطلان قول من يحرم المكسب

اعلم أنه قد ثبت بالعقل أن التحرّز من المضارّ بالوجه الذي يعلم أو يظن أنه محرّز <sup>(٢)</sup> ١٣٠ به منها واجب . وعلى هذا الوجه يبنى أصل التكليف ثم فروعه . فإذا ثبت ذلك فيجب إذا علم الإنسان أو ظن أنه <sup>(٣)</sup> أن لم يطلب الرزق ولم يمرض له ببعض الوجوه أنه يلحقه أو يلحق من يعمه نزول الضرر به الضرر أن يلزمه طلب ذلك بما ينقلب في ظنه أنه يصل به إلى المراد . وربما يتجاوز الحد في ذلك فيصير الإنسان مُلجأً إلى طلب الرزق ، كما يكون مضطراً في بعض الأحوال إلى أكل البتة ومدفوعاً إليه . فإذا ثبت ذلك لم يمكن القول بأن ذلك محرم ، مع علمنا بكونه واجباً أو داخلاً في باب الإلجاء .

وقد ثبت أيضاً من جهة العقل أن التماس المنافع التي لا ضرر على المرء فيها عاجلاً

(١) في الأصل : « تناول » .

(٢) أي يحرم المرء بها نفسه ، ويحفظها . والأسوخ : محترز . (٣) في الأصل : « وإن » .

ولا آجلا حسن، وإن كان إنما يلتبس بالأمر الشاق إذا كان النفع الملتبس يوفي عليه .  
ولذلك يحسن من الإنسان أن يتنفس في الهواء ، ويشرب الماء البارد ، إلى غير ذلك .  
فإذا صح ما قلناه ، وغلب في ظنه إذا تعرض لبعض الأفعال للرزق وصل إلى منافع توفي  
على ماله من المشقة ، فيجب كون ذلك حسنا منه . والكتاب يشهد بصحة ما ذكرناه ؛  
لأنه قال تعالى ( فإذا <sup>(١)</sup> قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ) .  
وقال ( وآخرون <sup>(٢)</sup> يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله ) ، وقال ( لا تأكلوا <sup>(٣)</sup> أموالكم  
إليه / وأباح طلبه ، وهو في أنه منفعة بمنزلة سائر المنافع . وقال سبحانه ( وإذا <sup>(٤)</sup> حلتم  
فاصطادوا ) بعد أن أباح الاصطياد ثم حظره بالإحرام . وكل ذلك يبين بعلان قول  
من يحرم للكاسب .

٣٠ ب

وهم على فرق : فمنهم من يقول : إن الواجب الكف عن طلب الرزق على كل حال ؛  
لأن فيه ترك التوكل والشك فيما وعد .

ومنهم من يقول بتحريمه ، لاختلاط الحرام بالحلal وتمذر تمييزه .  
ومنهم من يقول بتحريمها ؛ لما فيها من معاونة الظلمة وتشديد أحوالهم ، بما يأخذونه  
من التجارات من المشور وغيرها . فأما من حرّم للكاسب على كل حال فما تقدم يقتضي  
بطلان قوله ، ويلزمهم ألا يتناولوا المأكل من فرن وألا يتعاطوا تناوله باليد ، لأن فيه  
ترك التوكل ، وإلا فقد ناقضوا ؛ لأنهم إذا طلبوا الطعام من أخ وصديق وأمرؤا بتقديمه  
إليهم ، وتعاطوا إصلاحه وأكله ، ولم يوجب ذلك عندهم ترك التوكل ، فكذلك  
القول في التعرض لطلبه بالتجارة وغيرها ؛ لأنه لا معتبر باختلاف وجوه طلبه في هذا

(١) الآية ١٠ سورة الجمعة . (٢) الآية ٢٠ سورة الزمل . (٣) الآية ٢٩ سورة النساء .

(٤) الآية ٢ سورة اللائدة .

الباب . فأتى التوكل فهو طلب الشيء من جهة تعالى بالوجه الذى أباح الطلب به ، وألا يجزع إذا لم يُعطَ ، ولا يمدل فى طلب للنافع عن جهة الحلال إلى الحرام . ففى فعل ذلك كان متوكلاً عليه تعالى : ولذلك قال عليه السلام (لو<sup>(١)</sup>) توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير / تندو خفاصاً وتروح بطاناً ) فجعلها متوكلة وإن غدت وراحت طالبة لما تقوته . فكذلك القول فى طالب الرزق منا : أنه متى طلبه على الوجه الذى ذكرناه كان متوكلاً . وإنما أراد عليه السلام بهذا الكلام أن يقنع المرء بما يحده من الحلال ، ويوطن نفسه عليه ، وأنه متى فعل ذلك رزقه الله تعالى على الوجه الذى يطلبه بحسب المصلحة . ولم يرد عليه السلام أن يكف عن الطلب أصلاً ، ولذلك مثل بالطير التى تندو أو تروح ولا فرق بين من أوجب التوكل ، وجمعه الكف عن طلب الرزق ، وانتظر حصوله من جهة تعالى بلا طلب ، وبين من قال بمذله فى طلب الأولاد وفى طلب العلوم والآداب لأن المنافع الحاضرة إذا لم يحسن عندهم التماسها فبالأحسن التماس الغائب المتأخر من النافع بالطاعات وغيرها أولى . وفى هذا إسقاط العبادة والتكليف .

وقد ارتكب ذلك بعض الصوفية ، وأزالوا عن أنفسهم التكليف الشاققة لئلا هذه العلة . ولا وجه للتشاغل بمكالتهم فى هذا الباب .

وأما من قال بتحريم المكاسب من حيث اختلط الحرام بالحلال فقوله يفسد ؛ لأن ما وجد فى يد المائل من الأموال إذا لم يعلم أنه حرام حل طلبه من جهة بماوضة وغيرها ، ولا يجب أن يلتزم ما يقطع<sup>(٢)</sup> بأنه لم يملك إلا على وجه صحيح ؛ لأن ذلك مما لا سبيل إلى معرفته . ولذلك لم يلزم الوارث النظر فى الوجه الذى عليه وصل المال إلى أبيه ، ولا الفحص عنه . فإذا ثبت ذلك حل للمرء طلب الأموال بالتمرض لها إذا لم يعلمها

٣١ ب

(١) ورد هذا الحديث فى الجامع الصغير بلفظ ( لو أنكم توكلون على الله . . ) عن مسند بن حنبل ، وعن الحاكم . وفى المرح أن إسناده صحيح .

(٢) فى الأصل : « إلا ما يقطع .. »

محرمۃ . فأما الحرم فيجب أن يحتنبه على كل حال ، إلا أن يأخذه من يد الظالم ليضعه في حقه . فأما إذا اختلط الحرام بالحلال في ملك الواحد ولم يميز ، فالواجب الرجوع إلى قوله في الحلال منها ؛ لأن المرء مصدق في يده من الأمور ، خصوصا إذا غلب في الظن صدقه فيه . وقد شُرح ذلك في غير موضع . فإذا ثبت ذلك لم يصح التعلق بما قالوه في تحريم للكاسب .

وبعد ، فإنه يجب على قولهم طلب الباحات التي لم تثبت الأيدي عليها ؛ لأن أمرها متيقن ، وذلك يُعيد الحال إلى ما هو له من تحليل للكاسب ، وإنما يقع الكلام بيننا وبينهم في الجهات التي يحسن طلب الرزق منها .

وأما القول الثالث فبعيد ؛ لأن تناول الظالم بعض مال التاجر لا يُخرج التجارة وطلب الرزق من أن يكون حسنة إذا كان ما يبيع عن الظالم من المنافع يوفى على بنيه ومشقته ، حتى لو لم يربح إلا ذلك القدر ولا سلطان في العالم لحسن منه .

وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن ما يأخذه الظالم بمنزلة ما يتناوله الذئب من الغنم ، فإذا لم يجرم ذلك اقتناء الأغنام ، وإن قوى في الظن أن الذئب قد يبت فيها عند الرعي إذا كان الذي يبقى يوفى على ما يلحق من الشقة في باب النفع ، فكذلك القول فيما قدمناه .

وهذه الجملة تبين صحة ما قصدنا إليه ، ولم نبسطها ؛ لأن ما أوردناه ينفى في هذا الباب .

## فصل

في ذكر الوجوه التي <sup>(١)</sup> يحسن من الله تعالى أن يرزق العباد ويجب <sup>(٢)</sup>

وذكر الوجه الذي يقيح ذلك عليه

/ اعلم أن ما يُسلم من الأرزاق أنه لطف في التكليف ، وأن المكلف يفسد مع فقدته ،

(١) في الأصل : « الذي » . (٢) أي يجب أن يرزقهم . وقد حذف عائد الوصول أي عليها .

فالواجب على القديم تعالى أن يرزقه العبد ، مكلفاً كان أو غير مكلف ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون عطية الابن لطفاً ( من <sup>(١)</sup> الأب ) ، وهذا إنما يجب ؛ لأن تقدم التكليف اقتضاه ؛ كما اقتضى وجوب التمكين بالآلات والقدر ، ولولاه لم يكن واجباً .

فأما إذا كان للعلوم من حال الرزق أنه مفسدة للمكلف ، فالواجب فيه الحرمان ؛ لمثل ما تقدم من الملة . وقوله تعالى ( ولو <sup>(٢)</sup> بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ) وقوله ( ولولا <sup>(٣)</sup> أن يكون الناس أمة واحدة ) الآية ، يدل على ما قلناه . وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ( أنه تعالى يقول : إن من عبادي من لا يصلحه إلا الفقر ، ولو أغنيته لأفسده ذلك ، ومنهم من لا يصلحه إلا الغنى ولو أفقرته لأفسده ذلك ) . وما يجري عليه تدبير أحدنا لولده يشهد بذلك ، لأنه قد يقوى في ظنه أن الإفضال عليه والإكثار من ذلك قد يظنيه ويُفسده ، وربما يكون صلاحه [ في ذلك ] وربما يكون الصلاح في قدر منه دون قدر ، فما قلناه إذاً غير ممتنع .

فإن قيل : فما قولكم فيمن الصلاح أن يحرم الرزق أتقولون : إنه يحسن من القديم تعالى أن يقيه مع ما يُلحقه بخلقه من المضرة .

قيل له : نعم ؛ إلا أنه تعالى إذا كان قد جملة بالصفة التي تلحقه المضرة بفقد الرزق ، ومنعه من المسألة والطلب لكون ذلك صلاحاً له ، فيجب أن يموضه على ذلك ؛ كما يجب ذلك فيما يفعله به من الأمراض التي تحسن للصحة . فأما / إن كان الفساد في أن يعطيه الرزق من بعض الوجوه وأباح له التماسه من الناس على وجه يعلم أنه يصل به إلى ما يزول عن نفسه به المضرة ، فلا يجب الموض عليه تعالى . فأما إذا كان الصلاح في أن يعطيه الرزق أو يحرمه بنسائه <sup>(٤)</sup> ، ولم يكن لذلك تعلق بالتكليف في صلاح وفساد ،

(٢) الآية ٢٧ سورة العنكبوت .

(٤) في الأصل : « مساوي » من غير نقط .

(١) في الأصل : « لأب » .

(٣) الآية ٣٣ سورة الزخرف

فالتقديم تعالى مفضل به ، له أن يرزقه وله ألا يرزقه ؛ لأنه ليس هناك ما يوجب الرزق أو خلافه ، وهو من الدم فيجب كونه تعالى مفضلاً به .

وسندل من بعد على أن الأصلح في غير باب الدين لا يجب عليه تعالى . فليس يصح القول بوجوب ذلك ، ولا القول بأنه سبحانه مستحقّ الدم والنقص إذا لم يفعله هذا إذا لم يلحقه مضرة بالأل يرزقه ، وتكون تلك المضرة من قبله تعالى أو سببها من قبله ، فحق كان الحال ما قلناه وجب عليه تعالى أن يرزقه ليزيل به المضرة التي أنزلها به ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون في تلك المضرة مصلحة لبعض المكلفين ، فيحسن منه تعالى فعلها أو فصل سببها ، ويوجب في عقل من اختص بها التحرز منها ، فيجب أن يعطيه ما يتحرز به منها في المستقبل ، إلا أن يكون في دوام ذلك الضرر مصلحة في التكليف فيحسن منه تعالى إدامتها أو إدامة سببها ، ويعوض عليه في الآخرة كالأمراض والاسقام .

وإنما [ لم <sup>(١)</sup> ] يلزم الواحد منا في العقل أن يعطى الجائع طعاماً ؛ كما لزمه تعالى ؛ لأنه المختص بفعل الجوع أو سببه ، فوجب عليه فعل ما يزيله به ، أو ما يقوم مقامه من العوض . وليس / كذلك الحال لواحد منا ، إلا أن يلحقه غم لما عليه الجائع من المضرة فيلزمه أن يعطيه إذا كان مزيلاً لغمه ، غير جالب لأكبر منه ، فأما إن جلب غماً أكبر مما هو عليه فإنه لا يلزمه الإطعام ، ويلزمه التدر الذي لا يؤدي إلى أعظم مما هو فيه من الشوم .

وهذه جملة كافية في هذا الباب .

## فصل

في الوجه الذي يحسن عليه من العبد طلب الرزق ، أو يجب أو يحرم ، وما يقتضيه بذلك

اعلم أنا قد بينّا أنه يحسن من العبد اجتناؤه الرزق من جهة العقل والسمع ، وأبطلنا

(١) زياده الخضاع السائق .

قول من خالف في هذا الباب . فإذا صحَّ ذلك ، وكان طلب الرزق من الله تعالى قد يكون بالفعل الذي جرت العادة في الأكثر أن يرزق تعالى عبده : من تجارة وصناعة ، وقد يكون بالقول الذي هو الدعاء والمسألة ، على ما ندب تعالى إليه لما فيه من الانقطاع إليه تعالى ، وعلى ما يقتضى العقل حسنه ، فيجب أن يحسن من المبدأ طلب الرزق بالوجهين جميعا ؛ كما يحسن منه تعالى أن يرزقه عند كل واحد من الأمرين ؛ لأن طلب التحسن يحسن إذا كان للطالب فيه منفعة ونية .

فإن قيل : أليس تد يطلب الرزق ، والمعلوم من حاله أنه لو فعل به لكان فسادا ، فيجب ألا يحسن طلبه مع تجويزه ذلك ، ولا شيء يطلبه الواحد منا إلا ويجوز ذلك فيه ؛ فيجب ألا يحسن طلب ذلك أصلا ، لا بقول ولا بفعل ؛ لما فيه من الإقدام على ما لا تأمن كونه قبيحا ، وهذا يوجب صحة قول من يحرم / المكاسب .

٣٣ ب

قيل له : إن طلب الشيء بشرط لا يمتنع ، كما لا يمتنع طلبه بغير شرط . فإذا صحَّ ذلك وجب أن يشترط الطالب للرزق منه تعالى ما إذا شَرَطَ فيه خرج ما التمس لو فعل من أن يكون قبيحا ، وهو أن يشترط إما مظهرا أو مضمرا ألا يكون ما يطلبه مفسدة في التكليف ، ومتى شرط ذلك فقد التمس النافع على وجه يعلم أنها لو وقعت عليه كانت حسنة ، فيجب أن يحسن منه التماسها على هذا الوجه . وإنما وجب ذلك لأن ما خرج من المنافع التي يفعلها تعالى بالبعد في دار الدنيا من أن يكون مفسدة وجب حسنه ، لأنه لا وجه من وجوه التقيح يحصل فيه والحال هذه ؛ لأنه قد ثبت أنه تعالى لا يفعل الثواب في دار التكليف ، فيقال في بعض المنافع : إنه يفعل على الوجه الذي يحصل الثواب عليه والمفعول به غير مستحق ، فيكون قبيحا ، وإن لم يكن مفسدة ، ولا طالب الرزق يطلب ما يطلبه على هذا الوجه ، فليس لأحد أن يترض بذلك على كلامنا ؛ لأننا قد قيّدنا الكلام بما يزيل لزوم ذلك عنه .

والذى ذكرنا من الشرط أولى مما يجرى في بعض الكتب : أنه يجب أن يشترط كون ما يفعله صلاحا . وذلك لأن في الأرزاق ما لا يكون صلاحا ولا فسادا ويحسن منه تعالى أن يفعله بمن طلبه . فطلب أن يطلب الرزق على هذا الوجه وإن لم يكن صلاحا في التكليف ولا فسادا فيه ، إلا أن يريد بذلك كونه صلاحا في دين أو دنيا فيصح ذلك إذا أريد به النفع الحسن ، لأن الصلاح قد يقع على النفع وإن كان / قبيحا ، لما يقع عليه إذا كان حسنا ، من جهة اللسان <sup>(١)</sup> .

فإن قيل : أفليس ما كان صلاحا من الأرزاق في التكليف فالفعل تعالى يجب أن يفعله لاجل الله ، وإن كان التفضل منه بخلاف ذلك فالفائدة في السألة وما وجه التمسك به . قيل له : إن العبد لا يعلم أن ما يطلبه من الرزق هل هو من قبيل المصلحة في التكليف أو من قبيل التفضل . وإذا لم يعلم ذلك جواز أن يكون طلبه بفعل أو قول يكون سببا لأن يفعله تعالى ويتفضل عنده ، فلذلك يحسن منه الطلب ، ويحسن من الله تعالى التمسك بذلك ، وإن كان لو علم العبد أن ما يفعله تعالى مصلحة في التكليف كان يحسن منه ذلك لأنه يجوز أن يكون وجه كونه صلاحا الطلب والدعاء ، ولولاها لم يكن مصلحة ، فيحصل في ذلك أعظم القوائد . وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه أن الصدقة <sup>(٢)</sup> تدفع القضاء للبر من السماء ، من حيث كان عندها يكون الصلاح رفع للمأز عنه . وذلك يسقط ما سأل عنه ، على أنه لو ثبت أن ما يطلبه هو صلاح لا محالة ، وأنه يجب أن يفعله تعالى لم يمتنع أن يحسن الدعاء . لما فيه من الانقطاع إلى الله تعالى . في هذه الأمور ، فيحسن لهذه العلة أن يتعهد تعالى بذلك إذا علم أن المكلف فيه صلاحا وخيرا . لا يمتنع أن يحسن أيضا لما للداعي فيه من النعمة وتبجيل السرور بأن يطلب على ظنه أنه تعالى بفعله ذلك ، فيحسن منه الطلب ، وإن كان لا بد من أن يفعله تعالى إذا علم أنه مصلحة للكافرين .

(١) أي الفنة . (٢) انظر في الكلام على هذا المثال الانصار ١٢٩



فإن قيل : إن حَسَنَ طلب الرزق / الذى يكون صلاحاً فى التكليف لما فيه من ٣٤ ب  
النفع ، وإن كان القديم تعالى لا بد فاعلا له ، فهَلَا حَسَنَ منا أن نطلب من الله سبحانه  
المرض إذا كان صلاحاً فى التكليف وإن كان لا بد فاعله . قيل له : قد بينا فى باب  
الإرادة الجواب عن ذلك ، وأن الحال فيهما يختلف ؛ لأنه لا يأمن طالب للرض بشرط  
أن يكون صلاحاً من أن يكون طلبه سبباً لكونه صلاحاً ، فيكون مستحقاً لمضرة بفعل  
لولا له لم تحصل المضرة ، وليس كذلك طلبه للمنافع ؛ لأن استجلابه لما على كل حال يحسن ،  
علم أنه تعالى يفعلها مع المسألة أو أنه يفعلها مع عديمها أيضاً . وبيننا أن السمع قد فرق بين  
الأمرين ، وأن وجه المصلحة فى التفرقة بينهما ظاهر ؛ لأن من يطلب للنافع ويبتعد  
فى تحصيلها قولاً وفعلًا يكون أقرب إلى طلب الثواب بالطاعة ، والتحرز من العقاب  
بمعاودة المعصية . وليس كذلك طلب الألم ؛ لأنه لا يحصل فيه هذا الوجه من اللطف ،  
فذلك فصل السمع بين الأمرين ؛ كما فرق بين ذم الفاسق إذا غلب عنا ، وبين ذم المؤمن  
الذى لا يقطع على باطله<sup>(١)</sup> ؛ لأننا إذا ذمنا من عهدنا منه الفسق يكون أقرب إلى  
اجتنابه ، وإذا ذمنا من ظهر لنا فضله يكون أبعد من فعل ما ظهر منه ، فكذلك القول  
فيما قدّمناه .

فإن قيل : فيجب إذا طلب الكافر والفاسق الرزق بفعل أو قول ، وفعل تعالى ذلك  
أن يكون عيباً لهما ، وإجابة الدعاء لإكرام وثواب ، ولا يجوز أن يفعل ذلك بأعدائه ،  
فيجب ألا يحسن منهما طلبه .

قيل له : إن الإجابة إنما تكون إجابة متى فُعل الفعل لمسكان الطلب والدعاء ،  
فيكون / كالتسبب فيه والدقة . فأمّا إذا فُعل لاهذا الوجه ، لكن على جهة الصلة أو على ٣٥ ا

(١) فى الأصل : « ما ظنه » وظاهر أنه تعريف عما أوجبت . أى لئلا لا يعلم يقين حقيقة أمره  
فى الإيمان ، وإنما ظاهر أمره الإيمان .

جهة التفضل ، حتى إن الفاعل يفعله ، كان الطلب أولم يكن ، فالقول بأنه إجابة لا يصح .  
ولذا ثبت ذلك لم يتمتع منه تعالى أن يفعله ما طلبناه <sup>(١)</sup> على الوجه الذي ذكرناه ، وإن  
لم يكن مجيبا لهما . وأما المؤمن فلا يتمتع كونه تعالى مجيبا له فيما سأل وطلب ، ولا يتمتع  
أن يفعله أيضا لمكان الصلحة على وجه لولا المسألة لكان يفعله ، ولا تخرج مسألته من  
أن تكون حسنة إذا ظنَّ حصول المراد عندها ؛ لأن الظن يحسن لأجله هذه الأمور ،  
وإن كان في المعلوم أن المظنون لا يحصل على الوجه الذي تناوله الظنَّ وقد بينا  
ذلك من قبل .

فأما طلب الواحد منا ما يحتاج إليه من غيره ، فإنه يحل من جهة العقل على كل حال ؛  
كما يحل التماس ذلك من الله تعالى ، على الشرط الذي ذكرناه ؛ لأنه إنما يطلب من غيره  
أن يهب له من ماله ، وهو لو وهب له الحسن ، ومالك به ، وحل له تصرفه ، فيجب أن  
يحل له الطلب . فأما السمع فقد ورد بأنه لا يحل له طلب ذلك من غيره إلا على بعض  
الوجوه ، وبأن يكون على بعض الصفات ، وذلك مشروع في كتب الفقهاء . ومتى طلب  
من غيره فهو في المتي كأنه طالب من الله سبحانه فيجب أن بشرط فيه ما ذكرناه ؛  
لأنه تعالى سميع من وصول ما طلبه إليه إذا كان في المعلوم أن يكون فسادا له ولغيره /  
في التكليف .

٣٥ ب

فأما ما [ لا ] يجوز فعله به من الله تعالى فيجب أن يقبح طلبه على كل حال ،  
ولا يحتاج إلى شرط ؛ لأن الشروط إنما تعتبر في الأمور الجوزة . فأما ما يُقطع بحظره فإنه  
لا يحتاج إلى شرط . ولذلك لا يحل من المبد طلب الخمر وسائر الخمرات ، ولذلك يتنا  
أن الحسد قبيح ، لأنه يتضمن طلب زوال ملك غيره إليه مع الكراهة لبقاء ملك المحسود ،

(١) أي الكافر والفاسق . وفي الأصل : « طلبناه » وهو تحريف .

(٢) زيادة يقتضيها السياق .

وَقَصَلْنَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّبْطَةِ ؛ لِأَنَّهُ إِرَادَةُ مِثْلِ النِّعَمِ الْوَاصِلِ إِلَى غَيْرِهِ مِنْ غَيْرِ كِرَاهَةِ ثُبُوتِ  
يَدِ النَّبْرِ عَلَى مَا أُنْصِفَ عَلَيْهِ .

وَالْقَوْلُ فِي طَلَبِ الْوَلَايَاتِ يَجْرَى عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ . فَمَا كَانَ مِنْهَا مُحَرَّمًا حَرَمَ  
طَلَبِهِ ، وَمَا حَرَّمَ عَلَى وَجْهِهِ مَعْلُومٌ دُونَ وَجْهِهِ حَلَّ طَلَبِهِ مِنَ الْوَجْهِ الَّذِي يَحِلُّ ، وَمَا كَانَ  
مُجَوِّزًا حَلَّ طَلَبِهِ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ ؛ وَكَذَلِكَ قَالَ شَيْخُنَا : إِنَّهُ لَا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ  
طَلَبُ مَنْ جِهَةٍ مِنْ لَيْسَ بِإِمَامٍ ، لِأَنَّ التَّوَلَّى مِنْ جِهَتِهِ يَكُونُ مُحَرَّمًا ، وَيَحِلُّ لَهُ طَلَبُ ذَلِكَ  
مِنْ جِهَةِ الْإِمَامِ الْعَادِلِ إِذَا كَانَ يَصِلُحُ لَهُ وَيَنْهَضُ بِهِ . وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي سَائِرِ الْوَلَايَاتِ .  
وَرَبَّمَا لَزِمَ الطَّلَبُ وَصَارَ مِنْ فُرُوضِ الْكِفَايَاتِ ، وَرَبَّمَا تَمَيَّنَ ذَلِكَ عَلَيْهِ ؛ مِنْ حَيْثُ  
لَا يُوْجَدُ مَنْ يَصِلُحُ لَهُ غَيْرُهُ . وَعَلَى هَذَا الْوَجْهِ بَنَى كَثِيرٌ مِنْ مَسَائِلِ الْإِمَامَةِ .  
وَشَرَحَ ذَلِكَ يَذْكُرُ مِنْ بَعْدِ .

١٣٦

### / فصل

فِيمَا يَحْجُوزُ أَنْ يُضَافَ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ مِنَ الرِّزْقِ ، وَمَا يَحْجُوزُ أَنْ يُضَافَ إِلَى غَيْرِهِ ،  
وَمَا يَتَّصِلُ بِذَلِكَ

اعْلَمْ أَنَّهُ لَا شَبَهَةَ فِي أَنْ الرِّزْقَ الَّذِي يَصِلُ إِلَيْهِ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ تَعَالَى خَاصَّةً - بِأَلَّا  
يَكُونُ لِلْمَبْدِ فِيهِ صَنْعٌ - يَجِبُ أَنْ يُضَافَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَحْدَهُ ، فَيُقَالُ : إِنَّهُ مَعَهُ  
وَتَدْيِيرُهُ وَتَقْدِيرُهُ .

وَأَمَّا مَا يَصِلُ إِلَى الْإِنْسَانِ مِنْ قِبَلِ غَيْرِهِ بِسَبَبٍ فَعَلَهُ اقْتَضَى تَمَلُّكُهُ وَإِبَاحَةُ تَصَرُّفِهِ  
فِيهِ ، فَغَيْرُ مَمْنُوعٍ أَنْ يُضَافَ إِلَيْهِ ، فَيُقَالُ : إِنَّ هَذَا الرِّزْقَ الْوَاصِلَ إِلَى زَيْدٍ هُوَ مِنْ جِسْمَةِ  
الْوَاهِبِ وَالتَّصَدَّقِ ؛ لِأَنَّهُ قَدْ فَعَلَ مَا بِهِ مَلَكٌ ، فَخَلَّ حُلُّهُ أَنْ يَخْلُقَهُ تَعَالَى لَهُ ، وَيَدُلُّ عَلَى  
إِبَاحَةِ تَصَرُّفِهِ فِيهِ . وَيُضَافُ مَعَ ذَلِكَ إِلَيْهِ عِزُّ وَجَلُّ ، لِأَنَّهُ سَبَبُ تَمَلُّكِهِ ، وَإِنْ كَانَ مِنْ

فعل العبد فإنه تعالى قد فعل أموراً كثيرة لولاهما وكل واحد منها لم يملك ذلك من جهة العبد ، ولا صح حصول سبب التملك من جهته على ما قدمناه . فيجب أن يضاف إليه تعالى ، ولذلك أضفنا الإيمان إلى الله سبحانه وقلنا : إنه نعمة منه ، لما كان للمؤمن إنما وصل إليه بالطاعة وتيسيره ومعوته . وهذا فيما ذكرنا من الرزق أكد ، لأن نفس الرزق من خلقه فالوجه التي معها وصل إليه ذلك أكثرها من فعله . ونفس السبب الذي به ملكه من جهة عمرو إنما صار سبباً للملك / لأحوال فعلها تعالى به ، فيجب أن يضاف ذلك إليه ، فيقال : إنه منه وتدييره ، وإن كان إضافة الوجه الأول إليه آكد .

٣٦ ب

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن الأظهر أن الإيمان يقال : إنه من الله تعالى على جهة المجاز دون الحقيقة فلا يبعد أن يقال مثل ذلك في الوجه الثاني من الرزق ، وإن لم يبعد أن يفارقه ؛ لما ذكرناه ؛ من قوة إضافته إليه تعالى يبين ذلك أن ما وصل إليه العبد من الأرزاق بفعله وكذبه لا يخرج من أن يضاف إليه تعالى ، وإن كان لولا ما تحمله من المشقة لم يحصل له ، لما كان تعالى هو الخالق له ، والممكن له من التماسه ، والتوصل إلى تحصيله ، فكذلك القول فيما يصل إليه من جهة العباد على ما ذكرناه . ولذلك سويتنا في إضافة الرزق إلى الله تعالى بين ما يصل إليه عفواً من غير كد ؛ كالمواريث والركاز وغيرها ، وبين ما يناله جصب ونصب ؛ لأنها جميعاً لا يخرجان من أن يكون تعالى هو الفاعل لهما على وجه يقتضي أنه الرزاق لذلك .

فأما الحرمان فقد بينا أنها ليست برزق له ، فلا وجه للكلام في إضافتها إلى الله تعالى أو غيره ، بل يجب أن يحرم إضافتها إليه ، لأنه يقال <sup>(١)</sup> قد حظره ومنعه من التصرف فيه والاتضاع به أشد منع . فإذا صح ذلك وجب النع من إضافته إلى الله تعالى . ولا يمتنع أن يقال في الذي يصل إلى الرزق بكد وكلفة إنه حصل رزق نفسه / ووصل إليه ،

٣٧ ا

(١) في الأصل : « لا يقال » .

فيضاف ذلك إليه ضرباً من الإضافة ، من حيث كان لولا أنفاله في الأغلب لم يصل إلى ذلك . فعلى هذه الوجوه يجب أن يعتبر هذا الباب .

### الكلام في الأسعار والرخس والتلاء

اعلم أن السعر هو تقدير البذل الذي تباع به الأشياء على جهة التراضي . ولذلك يقول القائل لصاحبه : ما سعر هذا المتاع ؟ يعني بذلك ما تقدير البذل الذي يبيعه به . ويقال استعمال ذلك في قيم للتلفات ؛ لأنها تلزم من غير تراض . ولذلك يقال في الأسعار : إنها مختلفة في البلاد إذا كانت مقاديرها مختلفة . وكذلك يقال في الأقوات <sup>(١)</sup> وفي السلع المختلفة . وذلك يبين أن المراد به ما ذكرناه من تقدير البذل على جهة التراضي دون البذل نفسه ؛ لأن أحدا لا يقول في دراهم موضوعة يشتري بمئيتها متاعا ؛ إن هذا سعر المتاع ، ويقال ذلك في تقديره بدراهم مخصوصة وإن لم يتمين ، فيجب أن يكون المراد بالسعر ما ذكرناه دون البذل نفسه . ولذلك يقل استعمال الناس السعر إلا في الأمور التي يتكشف للكل معرفة مقاديرها من الذهب والفضة . ولا يقال في بعض الأمتعة : إنه سعر لمتاع آخر ، وإن صح أن يشتري به على الوجه الذي يشتري بالآتمان . فإذا صح ذلك وكانت أسباب مقادير الآتمان وارتفاعها وانخفاضها قد تكون / من الله تعالى على وجوه ، وقد ب ٣٧ تكون من العباد ، فيجب أن يضاف السعر إلى من يضاف إليه بحسب سببه .

فأما الرخص فهو انخفاض مقدار السعر عما جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان ؛ لأنه لو انخفض سعر المتاع في مكان آخر كان لا يمتد به ، فكذلك في وقت آخر . ولذلك لا يوصف انخفاض سعر التلج في الشتاء عما جرت به العادة في الصيف خصا <sup>(٢)</sup>

(١) في الأصل : « الأقوات » .

(٢) كذلك في الأصل . والناسب : « بالرخس » إلا أنه ضمن يوصف بمعنى « رخص » ، فعليه تعديده .

لما كان حال الزمانين في ذلك يختلف . وكذلك فانخفاض سعر الثلج في البلاد الباردة عن سعره في البلاد الحارة لا يسد رُخْصاً . فلا بدّ إذا من اعتبار الوقت والمكان على الوجه الذي ذكرناه .

فأما الغلاء فهو ارتفاع السعر عما جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان . فإذا ثبت ما قلناه فيجب أن ننظر في سبب السعر ورُخْصه وغلائه ، فإن كان إنما رُخْصَ لأن الله تعالى كثّر ذلك الشيء في ذلك الوقت ، فلكثرت رُخْصُ سعره ، فيجب أن يضاف إلى الله تعالى ويشكر تعالى عليه ؛ لأنه من النعم التي تفضل بها . وكذلك إن كان سبب رُخْصه أنه تعالى قلّل الحاجة إلى ذلك الشيء لأمر فعلها ، فيجب أن يضاف الرخص إليه تعالى ؛ لأن سببه من قبله ، فلا وجه لإضافته إلى غيره . وكذلك إن كان سببه أنه تعالى قلّل المحتاجين إليه لوباء<sup>(١)</sup> أو لأمر جرت العادة في مثلها أن يهلك الناس أو غيرهم ، فيجب أن يضاف ذلك إليه تعالى ؛ لأنه الفاعل لسببه . وكذلك فلو أنه تعالى أحوجهم إلى متاع آخر ، ولم يكن لهم سبيل إلى تحصيله إلا ببيع هذا المتاع فرُخْص ، فيجب أن يضاف إليه تعالى / لأنه الفاعل لسببه .

١ ٣٨

وجملة ذلك أن يراعى ما له رُخْص للثناع . فإن كان حدوث أمر من قبله تعالى نحو ما ذكرناه وأشكاله ، فيجب أن نضيف إليه تعالى ذلك الرخص والسعر . ولو جرت العادة أن البهائم تتلف في بعض الأوقات لحادث نازل بها ، ودعا خوف ذلك الناس إلى بيع بعض أقواتها ، فرخص أيضا ، لقيل أيضا : إن رُخْصه من قبله تعالى . فكذلك القول إذا كان الكلام في أقوات الناس . وذكر أسباب الرخص يطول ، وقد نبهنا على الطريقة فيه .

فأما الغلاء فقد بينّا صفة ، وإنما يضاف إليه تعالى متى قلّل الشيء في الأيدي مع

(١) في الأصل : « لوباء » .

الحاجة إليه ، أو أكثر المحتاجين إليه وإن كان واسعا ، أو قوى حاجتهم إليه وشهوتهم ، أو فعل بهم ما يقتضى الخوف من ترك تحصيله ، إلى سائر ما ذكرناه وغيره .

فأما إذا كان سبب الرخص فعل بعض الأئمة أو بعض القائلين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على وجه يحسن منه ، فغير محتج أن يضاف إليه وإلى الله سبحانه . وذلك يجوز أن يرى الإمام للصلحة في تسخير بعض الأئمة عليهم على التعديل ، من حيث لا يلحقهم مضرة ، وبتراض منهم ، أو بكره على ذلك إذا رأى أن ما يجري من التسمير أنشأه بعض الظلمة ، أو يؤدي إلى فساد يمس الفقراء وغيرهم . فإن له إذا كان الحال هذه أن يجبر على ضرب من السعر لا يتعدى ، ويكون وجه الصلاح فيه غير خفي .

وإنما أنكر كثير من الفقهاء التسمير على جهة الجبر متى لم يقع به ما ذكرناه من الضر / الحمود . فأما إذا كان الحال فيه ما قدّمناه فلا وجه لإنكاره ، ومن أنكره ب ٣٨ فقد أبطل ؛ لأنه لا فرق بين إنكار ذلك وبين إنكار سائر الأمور التي تدخل في باب المعروف والنصيحة في الدين ؛ لأنه إذا كان للإمام أن يجبر أرباب الضياع مع تمكّنهم على الأخذ في العمارات إذا خاف في إهمال ذلك الضرر العام ، فما الذي يمنع مما قلناه أيضا . وإذا كان له أن يجبرهم على الخروج إلى الجهاد ، وحفظ<sup>(١)</sup> البيضة لئلا يحدث في الإسلام فتق ، فما الذي يمنع مما ذكرناه . فأما إذا كان غلاء السعر هو لأن بعض الظلمة قتل المحتاجين إليه ، وقلل ذلك الشيء في الأيدي أو حلقهم على ضرب من التسمير لبعض أغراضه ، أو منعهم من بيع ما في أيديهم ، لبيع ما يختص به إلى غير ذلك من أسباب الرخص والغلاء على وجه ليس له الإقدام عليه ، فيجب أن يضاف ذلك إليه ، ولذلك لا يجب الرضا بهذا الجنس والتسليم له ، بل لهم الإنكار على فاعله ، ومنعه منه إذا وجدوا إلى ذلك سبيلا . فيجب ألا يكون من الله تعالى ؛ لأنه لا يجوز أن يضاف إليه تعالى ذلك

(١) كناية عن حماية ما على المرء أن يحصيه ، وبيضة القوم : حامم وحوزم .

مع جواز النفع منه وسخطه ، وترك الرضا به ، وللعنف منه ؛ لأنه لو جاز فيها هذا حاله أن يضاف إليه سببها لجاز أن يضاف إليه تعالى للماضى ، وإن كان قد نهى عنها ، ومنع من فسادها بالوعيد والنفوف وغير ذلك .

فأما إذا كان سبب السر من الله تعالى ، فلا بد من الرضا بذلك والتسليم له . ولا يمتنع أن يحصل من الناس سر في بعض الأمتة / تنواعتهم على ذلك ليحصل لهم النفع . ففى لم يؤد ذلك إلى مضرة عظيمة حسن ذلك منهم ؛ لأن المالك مُسلط على ملكه ، فله أن يبيعه بقدر مخصوص ؛ كما أن له ألا يبيعه أصلا إذا لم يؤد إلى مضرة عامة . فلا يمتنع فيها هذا حاله أن يضاف ذلك السر إليهم ، ولا يمتنع أيضا أن يضاف إليه تعالى لأنه سببها أباح لهم ذلك ، وجمعهم على دافع واحد . وكذلك القول في سائر المواضع إذا اتفقت منهم ، أو اتفقت الاتفاق على طريقة في السر من خلاف ورخص . وقد ثبت عن رسول الله عليه السلام النهى <sup>(١)</sup> عن تلقى الركبان للبيع ، وقال : دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض . وذلك يقتضى أن السر فى يؤدى إلى ضرر عام في هذا الباب يفتيح ، وإن كان اللتاع ملكا لهم ، وقد توصلوا إليه بوجه يقتضى التملك . ففى هذه الطريقة يجب أن تجرى فروع هذا الباب قد نهى على ما يجب أن يسئل عليه .

الكلام فى بيان وجه الحكمة فى ابتدائه تعالى الخلق وما يتصل بذلك

اعلم أن ما يتناه فى أول باب السدل : من أنه تعالى لا يجوز أن يختار فعل القبيح ، يقتضى أن سائر ما خلقه يجب كونه حسنا ، وإلّا فسد ذلك الدليل وانتقض ، والواجب

(١) فى كتاب البيع من البخارى ٣ / ٩٢ ( نسخة المتن عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : لا تلقوا الركبان .



في الأدلة أن تقع صحيحة ، فلا يجوز فيها الانتقاض والتضاد .

ولهذه الجملة قلنا : إن الذي يلزم المكلف أن يعلم أنه تعالى لا يفعل التقيح . فحق علم ذلك لزمه عنده أن يمتنع في سائر ما / خلقه أنه ليس بقبيح ، وأنه حسن . ولا يلزمه معرفة وجه الحكمة في كل فعل من أفعاله ، وإنما يجب النظر في ذلك لحل الشبهة ، وإسقاط ما يورده المخالف من اللبس ؛ فهذا مما يختص به العلماء وهو في بابه بمنزلة للتشابهات<sup>(١)</sup> التي يجب بيان المراد بها عند ورود الشبهة ؛ وإن كان الذي يلزم المكلف أن يعلم في الجملة أن المراد بها يجب أن يكون مطابقا لما اقتضاه العقل . ولهذا المعنى قلنا : إن الاهتمام يجب أن يشهد من المكلف في معرفة أصول الأدلة دون غيرها ، لأن ذلك ينفيه عن معرفة التفصيل . وإنما يجب تكلف القول في ذلك عند إيراد المصلحة الشبهة التي يزعمهم يتوصلون بها إلى أنه لا صانع للعالم ؛ من حيث لو كان له صانع لوجب كونه حكما ، ولو كان كذلك لم تقع أفعاله على الوجه الذي وقعت عليه ، فيجب بيان فساد تعلُّقهم بذلك . وعند إيراد المجبرة الشبهة التي يزعمهم يتوصلون بها إلى أنه تعالى قد فعل ما مثله يقبح في الشاهد ، فيجب ألا يمتنع كونه فاعلا لسائر القباح ، فيقدحون بذلك في قولنا : إنه تعالى منزّه عن كل قبيح فيحتاج أن يبين فساد ما ظنّوه في هذه الأفعال ، وأنها واقعة على وجه يحسن وقوعها عليه ؛ لإزالة الشبهة التي تعلّقوا بها . وعلى هذا قلنا : إن ما تمسّد الله به من الشرعيات إذا علمنا في الجملة كونه مصلحة لم يلزمنا بيان الوجه الذي له صارت مصلحة ؛ لأن فقد العلم بذلك لا يؤثر فيما نعلمه من كونه تعالى حكما ، ولا في شيء من التكليف . ولا يبعد مع ذلك أن / تشكل ذكر ذلك عند إيراد المخالف بعض الشبهة الذي يخاف عند إعمال القول فيه الفساد ؛ وإنما يجب بيان كون الفعل مصلحة . والوجه في ذلك إذا كان هو الطريق إلى معرفة وجوبه ؛ نحو ما نقوله في معرفة الله تعالى ، فأما الشرعيات فالقول فيها على ما قدّمناه .

(١) في الأصل : « التشابه » وقد غيرناها كما ترى نظرا لما بعدها .

وهذه الجملة تبين أن المكلف يقتصر على جملة ما كلف من الأصول لا يلزمه النظر في أحكام الأفعال إذا عرف المدل ، وكشف عن الوجه في حسن النظر في ذلك من العلماء للفائدة التي قدّمناها .

وإنما أخرنا الكلام في هذا الباب لأنه لا يصح أن يتكلم في وجه الحكمة في أفعال الله سبحانه إلا بعد إثبات المبدأ فاعلا وقادرا ؛ لأن المدل لا بدّ من أن تبني مسأله على ما نجده في الشاهد ؛ من قبح الفعل وحسنه ، فليس لأحد أن يدعى علينا فساد النظام في هذا الكتاب من حيث فصلنا بين الدلالة على أنه تعالى لا يفعل التبجح وبين الكلام في وجوه الحكمة في أفعاله سبحانه ؛ كما ليس لأحد أن يدعى القدح في نظام كتابنا من من حيث أخرنا القول في المخلوق إلى باب المدل ، مع أنه الطريق إلى معرفته تعالى ومعرفة صفاته ؛ لأن القدر الذي يحتاج إليه في معرفة إثبات المحدث وصفاته قدّمناه في صدر الكتاب .

وإنما ذكرنا المخلوق في باب المدل ، لأنه يقتضى تنزيهه تعالى عن القبايح وإثبات للقبّحات حادثة من اليباد . ويؤيد القول في الاستطاعة عند باب المدل لما فيه من تنزيهه تعالى عن تكليف مالا يطاق ، وعن الأمر بالمحال ، إلى ما شاكل ذلك .

٤٠ ب ومتى صحّ الترتيب في هذه الأبواب لم يمتنع أن يذكر عند كل واحد منها ما يتصل به وبشاكله ، وإنما يجب بيان صحة الترتيب في جملة أبوابه ، وقد بينّا ذلك بحمد الله ومنه .

ونذكر الآن ما قصدنا بيانه من الكلام في وجه الحكمة فيما خلقه الله تعالى ، ونذكر ما يتصل به من مقدّمات وغيرها ، وبالله التوفيق .

### باب

في أن أفعاله تعالى إذا ثبت انتفاء كونها قبيحة يجب كونها حسنة<sup>(١)</sup>

إن سأل فقال : إذا كان ما قدمتموه من الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح إنما يدل على نفي وجوه القبح عن أفعاله ، فن ابن لكم أنها يجب أن تكون حسنة ، ومن قولكم أنه لا يمتنع في الأفعال ألا تكون قبيحة ولا حسنة ؛ كعمل السامى ، والنائم ، ومن لا يخطر له ما يحدث من جهته بالبال . وهلا قلم . إن أفعاله تعالى أو بعضها تقع على هذا الوجه ، ولا يكون مقصودا إليه ، بل يقع على وجه الاتفاق فلا يكون حسنا . وإذا كان ما له يجب تنزيهه عن القبيح ، لا يقتضى تنزيهه عما ليس بحسن ولا قبيح ، فكيف السبيل إلى القطع على وجوب كون جميع أفعاله حسنة . بل ما أنكرتم أن ما نجد عليه أحوال الدواعى يدل على ما قلناه ؛ لأنه تعالى لو قصد بخلق ما خلقه إلى وجوه يحسن لأجلها ، لم يكن بأن يخلقه في تلك الحال أولى من أن يخلقه من قبل ؛ لأنه متى خلق زيدا ليقعه فكان يجب أن يخلقه من قبل ، ولا حال يشار إليها بخلقه فيها إلا وهذا السؤال معترض عليه . فيجب أن يكون تعالى إنما خلقه على جهة الاتفاق / فاتفق وجوده في حال دون حال ، كما يتفق من النائم فعل دون فعل ، وفي حال دون حال من غير علة تذكر في ذلك . أولستم تقولون : إن الواحد منا إذا دعاه الداعى إلى بعض الأفعال ولا وجه لصرفه عنه ، فيجب أن يفعله ، ولا يجوز أن يؤخره . فلو كان تعالى يخلق ما يخلقه لغرض مشار إليه لوجب أن يخلقه قبل هذه الأوقات ، وهذا يوجب ألا يتقدم خلقه إلا بوقت واحد ، وذلك يوجب نفي قدمه ، مع وضوح فساد ، فيجب القول بأن أفعاله واقعة على جهة

(١) في الأصل : « في أن أفعاله تعالى يجب إذا ثبت انتفاء كونها قبيحة يجب كونها حسنة » وفيه تكرار ( يجب ) .

الاتفاق من غير أن تكون حسنة أو قبيحة . فإن قلتم : إن هذا القول يمنع من إثباته حكماً فليس الأمر كذلك ، لأن الذي يؤثر في ذلك هو إثبات أفضاله أو بعضها قبيحة ، وقد دللنا على فساد ذلك . فأما وجودها لا حسنة ولا قبيحة فما لا يقتضى كونه سفيهاً ، ولا يخرجها عن كونه عالماً غنياً . فإن قلتم لو فعل تعالى الفعل على<sup>(١)</sup> جهة الاتفاق لكان عبثاً ، وعاد الأمر فيه إلى أنه قبيح ، وقد ثبت تنزيهه عن ذلك ، فهذا لا يصح ، لأن العبث هو الفعل الذي لا معنى فيه . فأما إذا كان فيه معنى فيجب ألا يكون عبثاً ، وإن لم يجب كونه حسناً ، وقد ثبت أن أحدنا لو شفع غيره من دون أن يقصد إلى نفعه لكان فعله غير حسن ولا قبيح ، وإن لم يكن عبثاً من حيث حصل فيه فيجب نفع الخير . فإن قلتم : إن أفضاله تعالى محكمة ، فيجب كونه عالماً بها ، والعالم بما يفعله لا يجوز أن ينسب ما يحدث من جهته إلى أنه وقع بالاتفاق ، فهذا لا يصح ، لأن كونه عالماً لا يوجب دخول فعله في وجوب كونه قبيحاً أو حسناً ، كما أن كونه غير عالم لا يوجب خروج فعله من أن يكون قبيحاً أو حسناً ، ويجب أن يرجع في ذلك إلى وجه سوى كون فاعله عالماً .

٤١ ب

فإن قلتم : إن في أفضاله تعالى تكليفاً<sup>(٢)</sup> وتمكيناً وإثابة . ولا يجوز في كل ذلك أن يكون واقعا باتفاق . قيل لكم : إن هذا القول إنما يوجب خروج هذه الأفعال خاصة وما شاكلها من أن تكون واقعة باتفاق ، فيجب في ابتداء الخلق أن تجوزوا ما ذكرناه ، سيما ولا وجه يقتضى كونه تعالى فاعلاً له في حال دون حال ، كما يقتضى ذلك في التكليف وما يتصل به .

وبعد ، فإذا لم تجلوا في الشاهد العقل يحسن إلا إذا اقتص بأن لفاعله فيسه منفعة

(١) في الأصل : « لا على » وهو غير مناسب لما هنا .

(٢) في الأصل : « تكليف وتمكين » .

أو دُفع مضرة على بعض الوجوه ، ولم يصحّ ذلك في أفعاله تعالى فيجب ألا تكون حسنة كما يجب من حيث فعلها وهو عالم غي ألا تكون قبيحة . وإذا صح ما اعتمدناه في إبطال القول بوجوب الأصلح : من أنه كان يجب أن يفعل تعالى الأصلح قبل أن يفعله بأوقات ، ثم كذلك أبدا حتى يؤدي إلى ألا يتقدم فعله إلا بوقت واحد ، فيجب لمثله إبطال القول بأنه تعالى يفعل الحسن ؛ لأنه لو فعله لحسنه لوجب أن يفعله من قبل ، حتى لا يتقدمه في الوجود إلا بوقت واحد ، ولوجب أيضا أن يفعل كل حسن ، وفي ذلك إثبات ما لا نهاية له على القديم ، مع فساد ذلك من حيث يقتضى وجود ما يستحيل إيجاده .

واعلم أن الفعل إذا وقع من العالم به أو من هو في حكمه فلا بدّ من / أن يكون حسنا ١٤٢ أو قبيحا ؛ لأنه لا بدّ إذا كان هذا حاله أن يكون قاصدا إلى فعله ، والفعل المقصود يجب كونه قبيحا أو حسنا ، وكذلك القول فيما يجرى مجرى المقصود ، كالقصد نفسه والكرهه ، وإنما يغلو الفعل من الوجهين متى وقع من السامى عنه . واختلف شيوخنا رحمهم الله في<sup>(١)</sup> ذلك ، فنقول شيخنا<sup>(٢)</sup> رحمهما الله أن جميع أفعاله سواء في أنه لا يكون حسنا ولا قبيحا ، كان ضررا أو نفعاً أو خاليا من الأمرين ؛ لأنه إنما يقبح الفعل منه عندما متى كان عالما أو في حكمه ليصحّ منه أن يقصد إلى الفعل على بعض الوجوه ، فلا فرق إذا بين جميع أفعاله في هذه القضية . وقد حكينا أن شيخنا أبا<sup>(٣)</sup> عبد الله رحمه الله يقول بذلك فيما لم يكن ضررا من فعله ولا نفعاً . فأما الضرر إذا وقع منه فإنه يكون ظلما قبيحا لحصوله بصفة الظلم . وبفارق ذلك عنده حركاته وسائر تصرفه الذي لا يجرى هذا الجرى . وقد أشبعنا القول في ذلك من قبل .

(١) أى فيما يقع من السامى . (٢) يريد أبا على الجبائى وابنه أبا هاشم . ويريد شيخه في الذمب الاعترالى . (٣) هو الحسين بن على البصرى .

فإذا صح ما قلناه وكان تعالى لا يفعل شيئا من أفعاله إلا وهو عالم به فيجب ألا يتخلو ما يفعله من كونه قبيحا أو حسنا ، فإذا تعالى عن فعل القبيح لما تقدم من الدليل فيجب كونه حسنا . يبين ما قلناه أن العالم بما يفعله لا بد من كونه قاصدا إليه ، لما يفتاه في باب الإرادة . فإذا ثبت ذلك لم يتخل من أن يكون قاصدا إليه على وجه يقبح أو يحسن ، كما يجب مثل ذلك في العالم لما يفعله . ولا فرق بين من جوز وقوع فعله خاليا من قبح وحسن مع كونه عالما ، وبين من جوز وقوعه محكما مع كونه ساهيا .

٤٢ ب

وبعد فإن العالم / بما يفعله متى لم يفعل الفعل لفرض يقتضى حسنه فيجب كونه عابثا ، والعبث قبيح كما أن الظلم قبيح . وقد دللنا على أنه تعالى لا يفعل القبيح فيجب خروج أفعاله من كونها عبثا ، وفي ذلك إيجاب كونها حسنة على ما نقوله . يبين ذلك أن العالم بما يفعله لا بد من أن يستحق الثم بفعله متى وقع على وجه يقبح ؛ أولا يستحق الثم بذلك فيجب كونه حسنا ؛ لوقوعه على وجه لا يقتضى ذم فاعله إن كان عالما . وذلك يوجب كون أفعاله تعالى حسنة .

على أنه لا يتخلو هذا المخالف من أن يقول : إنه تعالى خلق الخلق لينفهمهم ، أو يقال : إنه خلقهم ليضرم ، أو لا لينفهمهم ولا ليضرم ، وكذلك القول في الجاد . فإن قال : خلقهم ليضرم ، أو لا لينفهم ولا ضرر ، فذلك ظلم وعبث ، فلا بد من القول بأنه خلقهم لينفهمهم ، وخلق الجاد لينفع به ، وهذا يوجب كون سائر أفعاله حسنا ، فلا وجه لمن قال : إنه ليس بحسن ولا قبيح إذا اعترف بما ذكرناه ؛ لأنه يحصل مخالفا في عبارة . فهو بمنزلة من قال في الأفعال كلها : إنها لا حسنة ولا قبيحة . وإذا وجب في أفعاله تعالى من حيث فعلها لنفع الحي أن يستحق بها المدح فيجب كونها حسنة ومختصة بصفة زائدة على ذلك ، فكيف يقال مع ذلك بأنها لا حسنة ولا قبيحة . وإذا ثبت في كثير من أفعاله أنها واجبة ؛ كالنواب وغيره ، فكيف يقال : إنه تعالى يفعل على جهة الاتفاق ، وحاله في سائر ما يفعله لا يختلف من حيث يفعل الجميع مع العلم بحاله .

فأما ما قاله السائل : من أنه / إذا ثبت في فعل السامى أنه ليس بقبیح ولا حسن  
فجوزوا مثله في فعله تعالى فقد أسقطناه بما قدّمنا ذكره ؛ لأن ما له حكمنا بذلك في فعل  
السامى ليس بمحصل في فعله تعالى ، فلا يجب فيه ما قاله . ولعمري إن كونه عالما غنيا  
إنما يوجب ألا يختار القبیح ، ولا يدلّ بصريحه على حسن أفعاله ؛ لكننا إذا علمنا أنه مع  
كونه عالما بالفعل متى لم يكن فعله قبيحا فيجب كونه حسنا ، ومتى لم يكن حسنا يجب  
كونه ظلما أو عبثا ، فقد اقتضى ذلك إثبات أفعاله حسنة .

فأما قوله : لو فعل الفعل لحسنه لوجب ألا يفعله في حال دون حال لعلمه بحسنه في كل  
حال ، وهذا يوجب ألا يتقدم فعله إلا بوقت واحد ، فنلظ ، لأن علم العالم بحسن الشيء  
لا يقتضى وجوب فعله له ، وإنما يقتضى أن له أن يختاره وما لا يجب أن يفعله الفاعل  
لا يمتنع أن يفعله في حال دون حال ، كما لا يمتنع منه أن يفعل أحد الضدين دون الآخر  
من غير علّة يختص بها المفعول دون للتروك . وقد بينا من قبل أن كون القادر قادرا  
يقتضى في فعله أن يصح أن يوجد في حال دون حال ، ويؤثر فعلا على فعل من غير علّة ،  
لأنه لو لم يفعل ذلك إلا لعلّة لنقض ذلك كونه قادرا . ويفارق ذلك ما نقوله : من أنه  
سبحانه لا بدّ من أن يفعل الواجب في حال وجوبه مع السلامة ؛ لأنه لو لم يفعله لاستحق  
الذم ، وكونه عالما غنيا يمنع من ذلك . ويفارق ما يلزمه أصحاب الأصلح ؛ لأنهم قالوا  
بوجوب الفعل ، فلزمهم على قوله<sup>(١)</sup> كونه فاعلا له قبل / الوقت الذى فعله فيه بوقت  
قبل وقت ، حتى لا يتقدم فعله إلا بوقت واحد ؛ وإن لم يكن كذلك فيجب أن يكون  
غير فاعل للواجب في بعض الأحوال ، أو غير قادر على إيجاده قبل خَلْقِهِ له ، وذلك  
لا يتأتّى فيما يفعله لحسنه فقط . فأما تشبيهه ذلك بما يفعله الواحد منا لداعٍ فما يفتوى  
ما نقوله ؛ لأنه قد يفعل أحدنا في الشاهد الفعل لحسنه ، ولنفع الغير ، أو لنفع نفسه

(١) أى على قياسه وطرده .

في حال دون حال ، وإنما لا يصح ذلك فيما يكون مُلجأً إلى فعله ؛ لأن كونه كذلك يقتضى وجوب كونه فاعلاً . فإذا كان تعالى لا يصح عليه الإلجاء وإنما يفعل ما يفعله من الخلق المبتدأ لحسنه ، فما الذى يمنع من أن يفعله في وقت دون وقت .

وبعد ، فإن من قال : إنه يفعله على جهة الاتفاق فهذا السؤال متجه عليه ، بأن يقال له : لم صار بأن يفعل على جهة الاتفاق في وقت ، أولى من أن يفعل في غيره من الأوقات ، ولم صار بأن يقع منه أحد الضدين اتفاقاً أولى من الآخر . فسا يجب به عن ذلك فهو جوابنا فيما نذهب إليه .

على أننا قد بيننا من قبل أنه تعالى لا يجوز أن يخلق الجسم إلّا في جهة دون جهة ، وأن خلقه في تلك الجهة يقتضى القصد إلى السكون الذى به يحصل هناك ؛ لأن القصد إلى إيجاد الجواهر في بعض الأماكن يقتضى القصد إلى إيجاد ما به يكون هناك . وهذا يمنع من القول بوقوع أفعاله اتفاقاً .

١٤٤

فأما قوله : إن إثبات فعله لاقبيحاً ولا حسناً لا يقتضى كونه تعالى سفيهاً / ، ولا يخرجه عن كونه عالماً غنياً ، فقد بينا أن ذلك في المتن يوجب كونه سفيهاً ، ويخرجه عن الحكمة ؛ لأن كل فعل يقع من العالم به إذا لم يكن حسناً فلا بد من كونه قبيحاً ، فمن هذا الوجه يقتضى هذا القول نقض القول بأنه تعالى لا يفعل القبيح .

فأما قوله : جوزوا أن يفعل ما فيه معنى فلا يكون عبثاً ، وإن لم يكن حسناً ، كما يجب في فعل الساهى إذا كان نفعاً ألا يكون عبثاً ، وإن لم يكن حسناً فقد بينا أن العالم بفعله وإن فيه معنى لا بد من أن يقصده بفعله وهذا يوجب كونه حسناً ؛ لأن ذلك إن لم يحسن لم يمكن إثبات فعل حسن البتة . فأما الساهى إذا نفع الغير فإنه لا يجوز أن يقال في ذلك القمل : إنه عبث ، وإن كان عند شيخينا رحمهما الله لا يكون حسناً من



حيث لا يصح فيه أن يقصد إلى إيجاده على بعض الوجوه ، وليس كذلك حاله تعالى ، وفي ذلك إسقاط ما قال .

وقد بينا أن كون أفعاله واقعة على الوجه الذي يقع <sup>(١)</sup> فعل العالم يقتضى كونها حسنة ، لا أنا نقول : إنها تحسن من حيث كان عالماً بها ، لكن لأن من هذا حاله لا يخلو فعله من أن يكون حسناً أو قبيحاً . فإذا علمنا بالدليل انتفاء كونه قبيحاً وجب كونه حسناً .

فأما قوله : إن الفعل في الشاهد إنما يحسن من فاعله لنفع أو دفع مضرة فإن القديم سبحانه إذا لم يصح هذا المعنى فيه فلا يصح كون أفعاله حسناً <sup>(٢)</sup> فنلظ ؛ لأن وجه حسن الفعل ليس هو جواز النفع والضرر على فاعله ؛ لأنه قد يحسن / منه ما لا يختص بهذا المعنى ؛ كإرسال الضال وغيره مما يختاره لنفع غيره على ما بيناه من قبل ، وذلك يبطل ما قالوه في ذلك .

وقد بينا مفارقة قولنا في هذا الباب لما أئزنا القائلين بالأصلح ، فلا وجه لإعادته . وهذه الجملة تبين أن أفعاله تعالى يجب أن تكون حسنة ؛ كما يجب ألا تكون قبيحة . ونحن نبين وجوه حسناتها من بعد إن شاء الله .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان الفعل في الشاهد يحسن أو يقبح للأمر والنهي ، ويتعالى القديم عن الأمرين فيجب ألا يكون فعله قبيحاً ولا حسناً ؛ لأننا قد بينا من قبل أن الفعل لا يحسن للأمر ، ولا يقبح للنهي ، وتقصينا القول فيه . ومن يتعلّق بذلك يخرج عن دين المسلمين ؛ لأنه لا خلاف بينهم أن أفعاله حسنة ؛ فإن فيها ما هو حسن ، وإن كانوا قد اختلفوا في معنى هذه اللفظة . فالتعلّق بهذا خروج من الدين .

(١) أى يقع عليه . (٢) كذا في الأصل . والناسب : « حسنة » أو للراد : شيئاً حسناً .

### فصل

في هل يجب أن يحصل لكل أفعاله صفة زائدة على حسنه أم لا يجب ذلك

اعلم أن الذي يجب أن يحصل في هذا الباب أن أفعاله يجب كونها حسنة ، ويجب أن تثبت على وجه لولا كونها عليه لكانت قبيحة ، أو اقتضى كونه غير فاعل لما وجب عليه . وهذه الجملة تقتضي في بعض أفعاله أنه واجب ، وفي بعضه أنه يختص بكونه حسنا فقط ، وفي بعضه أن له صفة زائدة على حسنه . فنال الوجه الثالث ابتداء الخلق وسائر ما خلقه من / الحياة والعقل والشهوة والمشئى ، لأن جميع ذلك تفضل منه تعالى ، وإحسان يستحق عليه للدح والشكر ، ولا يصح كونه مستحقا لذلك إلا وله صفة زائدة على كونه حسنا . ولو اتفق عنه كونه إحسانا لوجب كونه عبثا<sup>(١)</sup> قبيحا ، فيجب فيها حل هذا المحل أن يختص بصفة زائدة على حسنه تجري مجرى الندب منا .

ومثال الوجه الثاني العقاب ، لأنه من حيث كان مستحقا يحسن فعله ، ولا يستحق تعالى به المدح والشكر ، فهو إذا بمنزلة للباح منا . وكذلك القول في إعادة المعاقب ، وسائر ما يفعله تعالى لكي يفعل به المعاقب .

ومثال الوجه الأول تمكين للكلف وإثباته ؛ لأنه تعالى بالكليف قد التزم فعل ذلك ، فلا بد من كونه واجبا ، ولو فعله لا على الوجه الذي يقتضى وجوبه لأدى ذلك إلى كونه سبعا نه غفلا بالواجب وهذا في أنه يتمتع عليه بمنزلة فعل التبيح . ففى هذه الوجوه يجب أن يعتبر القول في أفعاله تعالى .

(١) الكلمة في الأصل غير منقولة . فيحمل ما أثبت ، ويحمل أن تكون : • عيا • .

## فصل

في ذكر صفة ما يحسن منه تعالى أن يخلقه أولاً ، وما لا يحسن منه ، وما يصح ذلك فيه وما لا يصح

اعلم أنه لا يصح منه تعالى أن يخلق أولاً الواجب ، أو مالا صفة له زائدة على حسنه كالعقاب ؛ لأن محبتها تقتضي تقدّم خلق غيرها : من المكلف والتكليف وغير ذلك ، فلا يجوز منه تعالى إذا أن يفعلها أولاً . ولنا نفى بذلك أنه لا يجوز مثل<sup>(١)</sup> الثواب أو العقاب في الجنس أولاً ، لأنه قد يجوز أن / يفعلها مع أول من يخلقه من الأحياء ، وإنما نفى أنه لا يجوز أن يفعلها على الوجه الذي يكونان عليه ثوابا وعقابا ، وأنه لا يجوز أن يفعلها أولاً مفردين لتعلقهما في صحة الوجود بغيرهما . فأما بخلق الحيّ فقد يصح أن يفعلها وإن قبّح ذلك ، وإن كانت ألفاظ شيوخنا رحمهم الله ربما تختلف في ذلك ، فيقال في موضع ، إن الثواب لا يصحّ كونه ثواباً إلّا وهو مستحقّ ، وربما يقال : إنه لا يحسن إلّا مع الاستحقاق ، والذي يصحّ وجوده من أفعاله تعالى أولاً ليس إلا العبث أو الظلم ، ويتعالى عن فعله ، نحو خلق الجاد أو الحيّ لكي يضره ، أو النفع والإحسان ، وهو خلقه للأحياء لينفعهم والجاد لينفعهم به . فهذا الوجه هو الذي يحسن منه تعالى أن يخلقه أولاً ؛ فقد اجتمع فيه الصلّة والحسن ، وليس كذلك ما تقدم من القبيح ؛ لأنه وإن صحّ منه تعالى أن يحدّثه أولاً فإنه لا يحسن ذلك .

فإن قيل : جوّزوا أن يخلق تعالى الجاد أولاً ؛ لكي ينفع به من يخلقه من بعد من الأحياء فيكون بذلك خارجاً من حدّ العبث إلى حدّ الحكمة .

قيل له : إنه تعالى يقدر على خلق ذلك عند خلق الحيّ ، فلا وجه لتقديمه خلق

(١) كذا . والأولى : « مثل » .

ذلك ؛ لأنه من يخشى القوت فيحسن منه تقديم الأمور قبل الحاجة إليها ؛ وإنما يحسن من الواحد منا تقديم ما يحتاج إليه في المستأنف من حيث يخشى القوت ، وبصح عليه تعجيل السرور وإثارة الراحة من بعد والتخلص من المشقة التي هو مدفوع إليها . وليس كذلك حاله تعالى ؛ لأن هذه الماعى تستحيل / عليه ، فلا يجوز إذا أن يقدم خلق الجناد على خلق الحى . ويمثله لا يجوز أن يقدم تعالى خلق بعض الأغراض على خلق الحى للنتفع . وبفارق ذلك ما نجوزه من تقديم الأمر قبل وقت الفعل ، وقبل وجود المأمور بأوقات كثيرة ، لأن ذلك إنما يحسن عندنا إذا كان فى تقديمه من الصلاح ما ليس فى تأخير ، فيجب أن يقدم ذلك أو يحسن ، وليس كذلك تقديمه تعالى خلق الجناد بل يجب أن يكون بمنزلة ما قوله من أنه تعالى لا يجوز أن يقدم الإرادة قبل المراء للبتدأ ؛ لأنها تكون عبثاً لا فائدة فيها .

فإن قيل : جوزوا أن يكون صلاح المكلف أن يعلم فى حالة ما خلق وكلف أن بعض الجنادات متقدم لحال خلقه بأوقات ، فيكون فى تقديمه تعالى خلق ذلك الجناد هذه الفائدة فيحسن .

قيل له : إن العلم بالشىء والخبر عنه يتعلقان به على ما هو به ، ولا يكتسب بتعلقهما به حالا وصفة لولاها لم يكن عليه . فإذا ثبت ذلك ودل ما قدمناه على أن تقديم خلق الجناد عبث فيجب ألا<sup>(١)</sup> يتخير حاله بالعلم والخبر اللذين ذكرناهما ، سباً وقد يصح متى أوجده الله تعالى مع الحى المكلف أن يعلم كيفية وجوده من قبل ، فلا وجه لتقديم خلقه له .

وبعد ، فإن الجناد إنما يتفجع المكلف به على أحد وجهين : إما بأن يعتبر به ، أو بأن

(٢) فى الأصل : « أن » .

ينتفع به في الدنيا ، وكلا الوجهين إنما يصحّ في حال وجوده ، ولا معتبر فيه بتقدمه ، فيجب ألا يحسن خلق الجناد قبل الحى .

ولمثل هذه الطريقة قلنا : إنه لا يحسن منه تعالى أن يخلق الفناء أولاً قبل الجسم ، فأنما خلقه تعالى الفناء / أولاً قبل الجسم بعد خلق الحى . فقد بينا أنه بمنزلة الموت في أنه يقطع حال التكليف من حال الثواب على وجه يكون أقرب إلى زوال الإلجاء ، فذلك حسن ، وما يفعله تعالى في الآخرة من نصب الميزان وانطلاق الجوارح إلى ما شاكلهما يحسن ؛ لما في علمنا به من الزجر والردع عن التبيح .

قإن قيل : أليس قد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر ، فهذا جوازهم أن يبتدئ تعالى بخلق الذكر والكلام أولاً ، ثم يخلق الحى .

قيل له : إن قوله : ثم خلق الذكر لا يدلّ على أنه خلق الذكر مفرداً عن غيره ، كما لا يدلّ على أنه خلقه مع غيره ، وإنما يدلّ على أنه خلق الذكر . فإذا علمنا بالدليل أنه لو لم يخلقه مع الحى للنتفع به لكان عبثاً فيجب أن تقطع بذلك على أنه خلقه مع الحى ، لما ثبت بالدليل أنه لا يصحّ وجوده إلا في محلّ ، وجب القضاء بأنه لا يخلقه إلا مع تحله . فأنما تقديمه تعالى خلق القرآن قبل نزوله إلى نزوله إلى محمد صلى الله عليه وسلم فلما فيه من المصاحبة للملائكة فلا سؤال علينا فيه . فأنما ما يروى في الخبر من أنه تعالى ينفى العالم ثم يقول : لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فنفي صحيح ، لأن هذا القول يكون عبثاً إذ ذاك ؛ فلا يحسن منه تعالى أن يفعله ، فيجب إذاً أن يحمل الخبر على أنه تعالى يقول ذلك بسد إمامة أكثر الخلق ، فيقوله اعتباراً لمن بقى منهم مكلفاً ، فيكون أقرب إلى الطاعة والتوبة .

ولا يجب عندنا أن يكون الذى يُخلق أولاً مكلفاً ، بل لا يجب أن يخلق تعالى / المكلف أصلاً ، ويجوز أن يخلق الخلق في الجنة ابتداءً ولا يكلفهم ، وسنبين ذلك

في موضعه ، وإنما يجب أن يخلق حيًّا على وجه يصح أن ينتفع ، ويخلق معه ما ينتفع به ، أو يصحّ ذلك فيه ؛ لأنّ هذا القدر يقتضى خروجه من كونه عيًّا ، ويوجب فيه كونه إحسانًا ونفسًا . ولنا قول : إن الإرادة يجب أن تتقدم للراد ، فلا يلزمنا القول بأنها أول ما يخلق الله تعالى ، بل يجب أن يكون أول ما يخلق الله تعالى وما يوجد معه مما يصحّ لأجله أن ينتفع أو ينتفع بغيره . والإرادة تابعة للراد في الحسن إذا كانت جهة له أو مقتضية فيه أن يقع على وجه يحسن عليه . وإنما يصح أن تقع مع حسن الراد إذا لم تكن مؤثرة في الراد على ما ذكره من بعد . وقد بينّا أن ما دها إلى الفعل يدعو إليها ، وما صرف عنه يصرف عنها ، فهي من هذا الوجه في حكم بعض الراد ؛ فلذلك لم نردها بالذكر في هذا الباب .

### فصل

في ذكر أقل ما يحسن من الله تعالى خلقه في الابتداء مفردًا من غيره

اعلم أن أول ما يحسن منه تعالى أن يخلق الله سبحانه خلق حيّ وخلق الشهوة للمركّ موجود على وجه يدركه فيلته به . ولا يجب أن يكون ذلك للمركّ غيره ؛ لأنه لا يمتنع أن يشبه الحي إدراك بعضه ، أو إدراك ما يحلّ في بعضه من لون أو غيره . وقد بينّا من قبل أن الشهوة يصح تعلقها بالمدرّكات<sup>(١)</sup> . فإذا كان الجوهر نفسه مدرّكًا من جهة الرؤية واللمس لم يمتنع منه تعالى أن يخلق الحيّ ويجعل شهوته في إدراك بعضه ، فلا يجب على هذا القول أن يخلق فيه لونا ولا غيره ، بل يجوز أن يخلق ذلك الحيّ من جميع الأعراض سوى الألوان<sup>(٢)</sup> على ما دللنا عليه من قبل . فأما خلق الشهوة فلا بد منها ، لأن

٤٧ ب

(١) في الأصل : « المدرّكات »

(٢) السكون هو حصول الجوهر في الحيز . والأكران عند المتكلمين أربعة : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . والاجتماع والافتراق بالنسبة للجوهر من أفعالها أو أفعالها . وانظر للقاصد وشرحه لفتاوى ١ / ١٨٧

الانتفاع لا يصبح إلا معاً على ما يتناهى في باب الصفات وما لا يصح وجود حياته إلا معه من البنية وغيرها فلا بدّ من أن يخلقه تعالى من حيث يجب خلق الحياة التي معها يصبح التمتع ، ولولاها لم تحصل النعم أصلاً ، ولو صحّ وجود الحياة مع عدم البنية لم يجب خلقها ؛ لأن الانتفاع كان يصبح من الحي مع عدمها .

فأما خلق القدرة فمما لا يجب ، لأن المشئى إذا أدرك ما يشبهه التذّ به ، كان قادراً أو عاجزاً ، لأنه لا تملّك للذة بالقدرة ، ولا يجب وجودها من حيث يقتضى كون الحي صحيحاً . وذلك لأن القدرة هي المحتاجة إلى الحياة ، والحياة لا تحتاج إليها ، فإذا صحّ ذلك جاز خلو الحياة منها وقد دللنا على ذلك من قبل ؛ لأننا قد بينا في باب الصفات أن الحياة والصحة لا تقتضيان وجود القدرة ، وأن الصحيح ممّا إنما يحصل قادراً بالمادة .

وكما لا يجب خلق القدرة في الحي فكذلك لا يجب خلق العلوم والإرادات فيه ، ولا خلق الآلات التي إنما يحتاج إليها في الفعل . فأما ما يحتاج إليه في الإدراك كالحواس فلا يجب

٤٨

أيضاً خلقه ؛ لأن الحي قد يلتذ متى أدرك ما / يشبهه لمحلّ حياته لسا كالجوهر والحرارة والبرودة واللذة التي تحدث على الوجه الذي يلتذ الجرب عند حكّه الجرب . فلا يتمتع أن يشمّى إلى ذلك الحيّ لمس بعضه ببعض فيلتذ بذلك . ولا بدّ من كونه تعالى مريداً لخلق ذلك الحيّ والحياة والشهوة ، لا لأن الإرادة لا بدّ منها في حسن ذلك ، لكن لأن العالم إذا فعل الشيء ولا مانع يمنع من أن يريده فلا بدّ من أن يريد ؛ لأن مادها إلى الفعل يدعو إلى الإرادة وما يصرف عنه يصرف عنها على ما دللنا عليه من قبل . وليس لأحد أن يقول ، يجب أن يفعل تعالى لإرادة خلق ذلك الحيّ لينعمه ، وإلا لم يحسن منه خلقه . ويستشهد على ذلك بما شوهه : من أن أول النعمة هو خلقه تعالى العبد حياً لكي ينعمه .

وذلك لأنه تعالى إذا خلق الخلق مع الأمر الذي ينقسم به في الحال ، ومع الشهوة التي ( ١١/١٠ )

معها يلتذ ، فقد حصل مُعياً بمجرد ذلك ، ولا يحتاج إلى القصد الذى سأل عنه ، وإنما يشترط ذلك فى كون الحىّ مخلقه وبيقيه ، فيصح أن يضره فى المستقبل كما يصح أن ينفعه . فأما إذا بنى القول على ما قدمناه فلا وجه لهذا الشرط . ولذلك قلنا : إن من أوصل إلى غيره فنعما مخصوصا فهو محسن ، وإن لم يقصد ذلك ، بل لو كان ساهيا عن ذلك لم يخرج الفعل من أن يكون حسنا ؛ لأن وجه حسنه لا يتملّق بالقصد ولا الإرادة تؤثر فيه ، فإذا صحّ ذلك وجب القضاء بأن خلقه تعالى الحى مع الشهوة يكون حسنا وإن لم يرد مأسأل عنه السائل . وثبت / أن إرادته لإيجاد ذلك إنما يجب وجودها من حيث [ما] ذكرناه ، لآلتها لو عُدّت لم يكن الفعل حسنا .

٤٨ ب

فأما قول من قال : إنه لا بد من أن يخلق تعالى مع الحى للسكان الوقت فنلّط ؛ لأنّ مع قدما قد يلتذ الحىّ على ما بيناه ، فلا يجب إذا خلقهما ، إلّا أن يبنى هذا القائل قوله هذا على أنه تعالى يجب عليه فعل الأنفع والأصلح ، فيلزم أن يفعل من المنافع ما لا غاية له ، وذلك مما نبين فساده من بعد . ومتى لم يبن قوله على هذا وغلّ أن التذاذه وانتفاعه لا يصح إلّا بمكان يستقرّ عليه فقد أبد ؛ لأنه تعالى إذا خلقه مع الشهوة على ما بيناه التذّ وانتفع ، كان مستقرّا على مكان أو لم يكن مستقرّا عليه .

فأما الوقت فما يمد التعلق به ؛ لأنه اسم لحادث يقترن به حدوث الحى الذى يخلق ، وقد علمنا أنه لا تعلق لا انتفاع بمقارنة حادث آخر به ، سوى ما ذكرناه من الشهوة . فإن أراد بالوقت حركات الفلك فالتعلق به أبد ؛ لأنه لا يتملّق لا انتفاعا بها على وجه .

فإن قال : فيجب أن يفعل تعالى فى هذا الحىّ السكون حالا بعد حال ليصحّ أن ينفع ، وإلّا فلا بد من أن يهوى <sup>(١)</sup> لما فيه من الاعتدال <sup>(٢)</sup> ، ومتى وجب ذلك فالأولى أن

(١) أى يقط . (٢) هو مقاومة الجسم لا يمتنه من الحركة إلى جهة ما له . ويرجع الاعتدال إلى التزلز والمغرة . فالتزلز يميل بالجسم إلى المبطوط ويقاوم ما يريد على الصعود ، والمغرة بالمعكس . وانظر المقاصد وشرحه للفتنزانى ١ / ١٥١ ، وتعليقات الدكتور أبى الملا عفيفى على الجزء الثالث عشر من الفن ٢٣



يُفعل له مكان يستقرّ عليه ؛ ليفنيه ذلك عن تسكينه حالا بعد حال .  
 قيل له : إن تسكينه مما لا يجب ؛ لأنه وإن هوى فقد يلتذّ متى كان حاله ما وصفناه ،  
 كما يلتذّ إذا كان ساكنا ، وإنما خرج الهوى من أن يكون كالسكون فيما بيننا ؛ لأن  
 الهاوى يخاف على نفسه . فأما إذا خرج عن هذه القضية فصالح كحال الساكن . فلو كان ٤٩  
 لا يلتذّ إلا بأن يسكن حالا بعد حال ، لكان تسكينه أولى من خلق مكان له ؛ لأنه  
 لا بدّ إذا خلق له مكان من أن يسكن حالا بعد حال ليصحّ أن يستقرّ عليه ، فإذا كان  
 النرض بالمكان استقراره فقط ، وبتسكينه حالا بعد حال [ أن ] يستقرّ ، فلا وجه إذا  
 نخلق المكان ، وإنما يحتاج إلى المكان ليتصرف عليه ، وقد بينا الكلام على أن  
 هذا الحى غير قادر ، فلا وجه نخلق المكان لأجل هذا المعنى .

فأما قول من قال : إنه لا بدّ من أن يخلق تعالى مع الأحياء السماء التى تُنقل ،  
 والأرض التى تُقلّ ، ويُجرى الهواء فى الجوّ ، إلى ما شا كل ذلك ، فاقدمناه قد أبطل  
 ذلك ، إلا أن يريد بأنه إذا أراد تكامل النفع فلا بدّ من خلق ذلك . فأما إذا كان  
 القول فى أقلّ ما يحسن منه تعالى أن يخلق فلا وجه ما ذكره ؛ لأن ما قدمناه يكفى فى التذاد  
 الحى ، وإن قدّمنا ما قاله . ولو وجد جميع ما ذكره وعُدلت الشهوة لم يلتذّ الحى . ولهذا  
 الجملة نقول : إنه سبحانه لو خلق جميع ما خلقه أحياء صفتهم ما ذكرناه ، ولم يخلق سواهم ،  
 وسوى شهورهم لحسن ذلك . فلا وجه لقول من قال : إنه لا يحسن منه تعالى خلق الأحياء  
 من دون خلق الجاد ؛ كما لا يحسن منه خلق الجاد من دون الأحياء . وقد بينّا أن الذى له  
 يقبح خلق الجاد مفردا منه تعالى أنه عبث لا فائدة فيه ؛ وليس كذلك لو خلق الحى من  
 دون الجاد ؛ فلا نسبة بين الأمرين .

فإن قيل : يجب إذا خلقه ، ولم يخلق له كل الحواس التى يدرك بها ، أن يكون  
 منقوصا ، وأن يلحقه النقص بذلك ، فلا يحسن / خلقه كذلك إلا على وجه التمييز الذى ٤٩ ب

لا يصح إلا مع التكليف .

قيل له : إنما يجب ما ذكرته متى كان الحى علما بأحوال الحواس ، وما يدرك بها ، أو يحيط بذلك بقلبه عند الخبر أو ما يمرى مجراه . فأما إذا لم يكن هذا حاله فغير متمنع ألا يلحقه الغم البتة ، فيحسن خلقه متى كان مشتتيا للسر بعضه ببعض ، وملتذا بذلك ، ولا ينقض ذلك ما أزمناه القائل بحاسة سادسة يدرك بها ما يستحيل أن يدرك بهذه الحواس . من أنه كان يجب أن يجد أحدنا نقص نفسه ؛ لأننا بتينا ذلك على أنه كان يجب أن يكون أحدنا مجوزا لذلك عند خطوره بالبال ، ووقوع الخلاف فيه والتنازع . فكان يمرى مجرى الأكمة الذى يسمع بالخبر حال الجاسة التى فقدتها . وليس كذلك حال ما ذكرناه من الحى الذى خلقه الله أولا . وذلك يبين أن الكلام مؤلف غير مختلف .

وليس لأحد أن يقول : يجب إذا صح من هذا الحى الانتفاع على غير هذا الوجه أن يكون خلقه تعالى لهذا الانتفاع فقط عبثا من بعض الوجوه ، فيقبح كما يقبح عندنا أن يخلق ما يصح أن يعتبر به وينتفع به عاجلا من أحد الوجهين على ما قوله في باب الإباحة . وذلك لأن الذى نتممه في هذا الباب أن الفعل إذا صح أن ينتفع به من وجهين فخلقهما مع المنع من الانتفاع من أحد الوجهين محل محل فعلين ينتفع بهما مع المنع من الانتفاع بأحدهما في أنه في حكم العبث . وقد أوضحنا ذلك في غير موضع . وليس كذلك حال الحى الذى ذكرناه الآن ؛ لأنه خلق على وجه / لا يصح أن ينتفع إلا من وجه واحد فقط ، فلا يجب ما سأل عنه . وإنما كان يجب ذلك لو صح منه الانتفاع من وجه ثان وهذا صفته وذلك متعذر . وعلى هذا يبنى القول في أنه تعالى متى جعل الحى بصفة المكلف فلا بد من أن يكلفه على ما نوضحه من بعد .

فإن قال : فيجب لو خلق هذا الحى صحيح الحواس ألا يصح منه تعالى أن يمنعه من الانتفاع ببعض حواسه ، وأن يجب أن يلتذ بالإدراك لجميع <sup>(١)</sup> الحواس .

(١) كذا في الأصل . والأسوغ : جميع .

قيل له : إنما يجب ذلك متى خلق حواسه وخلق فيه الشهوة لنيل ما يدرك بها ، فأما إذا لم يخلق الشهوة فيه فذلك غير واجب . ولا يبعد أن يقال : إنه لا يحسن منه خلق الحواس إلا بأن يتضمن خلق الشهوة لنيل المذكرات بها متى لم يكن مكلفاً وإلا فخلقها لها في حكم المأثبات ، فذلك يجب أن يخلق فيه شهوة الإدراك بها على ما قلنا القول فيه . وليس لأحد أن يقول : إنه تعالى متى خلق الحى بالصفة التى ذكرتموها كان منتقصاً عن تمام غيره ، فلا يحسن ذلك إلا لفرض يتعلق بالتكليف على ما ذكرتموه فى الأفعال التى ليست بمحمكة عند ذكر الدلالة على أنه تعالى عالم ، وذلك لأن هذا الانتقاص إذا لم يشمر به الحى ولم يفصل بينه وبين التمام لم يجب فيه العوض . وإنما قلنا ، إنه تعالى إذا خلق للنتقص الخلق فلا بد من تعويض إذا كان عالماً بتام خلقه غيره ، فيلحقه النقص بما هو عليه من النقص ، ويمرر ذلك مجرى الأمراض فلا يحسن إلا التمويض . فأما إذا كان الحال / فى الحى ما وصفناه فذلك غير واجب فيه .

ب .

وليس لأحد أن يقول : إن خلق الحى على هذا الوجه لا يحسن ، لأنه لا يعرف موضع اللذة من لم يجرب الألم ، ولا موقع للثمة من لم تنله مضرة ، وذلك يوجب القول بأنه تعالى لا بد من أن يخلق أولاً الحى على صفة المكلف والمعوض ، وذلك لأن اللذة قد ينفع ويلتذ بها بناله ، عرف الألم أو لم يعرفه ؛ لأن الالتذاذ بذلك يرجع إلى كونه مدرِكاً لما يشبهه ، تقدمت الآلام أم لا . وإنما نقول فيمن عرف الألم : إنه أقرب إلى معرفة موقع اللذة ، لا أنا نحصل له فى كونه ملتذاً مزياً . فإذا صح ذلك وكان الحى الذى صفته ما ذكرناه يلتذ عند نيله ما يشبهه ، فيجب كونه تعالى متعاضداً عليه ، وإن لم يبلغ حاله حال من جرب الأمور والأحوال ، وعرف فضل ما بين الألم واللذة .

ولا يمكن بعد ما أوردناه إلا إيراد أسئلة<sup>(١)</sup> المخالفين لنا فى الأصلح ، وذلك مما نبينه

(١) جم سوال - بالضم والكسر - لغة فى السؤال ، كما فى القاموس .

من بعد ، وإلا شبه من قال : إنه لا بد من تقدّم التكليف أولا وذلك أيضا مما نذكره من بعد .

## فصل

### في بيان المنفعة واللذة وما يتصل بذلك

قد بينّا من قبل في ذلك جملة كافية ، ونعيد طرقا منها الحاجة للوضع إليها :  
إن أصل النافع هو اللذّة . ولذلك يستحيل الانتفاع على من تستحيل اللذة عليه .  
وكون اللذّة ملذّذا يتبع كونه مدركا لما يشتهي ، لأنه لو أدرك الشيء ولما يشتهي<sup>(١)</sup> لم يلتذّ به / على ما بيناه من قبل . فإذا صح ذلك وجب كون اللذة تابعا للشهوة وللإدراك .  
وقد علمت أن العاقل قد يؤثّر كثير اللذّة آجلا على يسيرها عاجلا ، بل قد يستحسن تحمّل المشقة للذّة عظيمة في المستقبل ؛ فلو لا أن ذلك منافع لم يكن ليوثره على النفع الحاضر القليل ، ولا<sup>(٢)</sup> كان بحمل المصرة لأجله ، فلذلك جعلنا ما يؤدي إلى اللذّة نفعاً ، وألحقناه باللذة الحاضرة ، وإذا جاز في اللذة أن تكون ضرا إذا أعقبت مضرة عظيمة ، نحو تناول الخبيص المسموم الذي يمدّ مطعمه مسيئا ، فما الذي ينكر من القول بأن المشقة تكون نفعاً إذا أدت<sup>(٣)</sup> إلى نفع عظيم ، ولولا أن الأمر على ما ذكرناه لم يكن القديم تعالى بالتكليف نفعاً ؛ ولا بالألام التي يستحق بها الأعواض ، وإنما يصح القول بأنه منعم بذلك على الأصل الذي بيناه ، ولذلك يستحسن العقلاء تعريض أولادهم بإلزام المشاق للرتب العالية ، وللنازل الرفيعة ، ويمدّون ذلك من أعظم النعم .

(١) في الأصل : « يشتهي » والصواب ما أثبت لأن ( لا ) جازمة (٢) في الأصل : « إلا »

(٣) في الأصل : « أدرك » ..

وقد علمنا أن الداعي غيره إلى الدين ، بأن ينهيه على التفكير فيما عليه ، هو كالمُزِم له أمراً شاقاً ، ومع ذلك يكون منمعا عليه .

وعلى هذا الوجه عظمت نعم الأنبياء صلوات الله عليهم لما دُلُّوا على المصالح ، وعُرِفُوا أهمهم الأمور اللازمة وإن كانت شاقة ، وكل ذلك يبين أن ما أدى إلى النفع قد يكون نفعاً ؛ كما أن اللذة الحاضرة الخالصة من الشوائب تكون منفعة .

فأما السرور فإنما يكون منفعة من حيث يتعلق باللذة ؛ لأنه لا يجوز أن يُسرَى إلا بما يلتذ به عاجلاً أو آجلاً ، سواء / أُنبتناه معنى مفرداً أو جملناه من قبيل الاعتقاد ، لأن في الوجهين جميعاً لا يصحّ إلا على من تصحّ عليه اللذة . ولذلك لا يصحّ أن يُسرَ تعالى لما استحال الملاذ عليه ، « وإن »<sup>(١)</sup> كان لا يمتنع أن يلحق للمظّم بالتعظيم ضرب<sup>(٢)</sup> من السرور يجري مجرى اللذة في تغيُّر حاله عنده .

وتفصيل ذلك يطول إن تفصّيناه ، وسنذكره عند بيان الفصل بين الثواب وغيره . وما أذى إلى النافع قد يكون على وجوه : منها ما يوجبهُ فيكون نفعاً كالأسباب ، ومنها ما يؤدي إليه بالعادة التي لا تنتقض في الأظهر ، كالتجارات وطلب الرتب . ومن هذا القسم طلب الشيع بالأكل وما شاكله ، لأن ذلك يحصل عند الأكل بالمادة ، لا على جهة الإيجاب ، ولذلك تختلف أحوال الأحياء مِنّا فيه ، فهو في هذا الوجه بمنزلة الشكر الحادث عند الشرب ، وسائر ما قلنا فيه أنه غير موجب . ومنها ما يكون نفعاً بأن يستحقّ به اللذة ، ثم هو على ضربين : أحدهما لا يكون كذلك إلا من فعل المستحق نحو تحمّل المشقة في التكليف ؛ لأنه لا يستحقّ به اللذخ والثواب إلا إذا كان من فعله . والثاني لا يكون كذلك إلا من فعل المستحقّ عليه ، نحو الآلام التي يُستحقّ بها الأعواض . وقد يحصل في الشاهد كلا القسمين مما يجري مجرى العوض ؛ لأن من يستعمله في العمل

(١) في الأصل : « فإن » . (٢) في الأصل : « ضرباً » .

لا يستحق الأجرة إلا بعمله ، وقد يستحق الموض بأن يتلف بعض ماله . وتفصيل ذلك يحى في باب الموض .

١٥٢ فأما قول من يقول / إن الملتذ إنما يلتذ إذا استراح من ألم ، وإن اللذة هي راحة من مؤلم ، فبميد . وذلك لأن أحدنا يعلم من نفسه أنه غير ألِيم بشيء البتة ، ويلتذ مع ذلك بإدراك كثير من الأطعمة وغيرها ، كما يعلم أنه غير ملتذ ويألم عند حدوث الألم في جسمه ، وعند إدراك المرارة ، فلا فرق والحال ماقلناه بين القول بأن اللذة راحة من مؤلم ، وبين القول بأن الألم هو زوال اللذة ، وذلك يؤدي إلى أن محال<sup>(١)</sup> بكل واحد من الأمرين على الآخر وذلك محال ، ولأن أحدنا قد يتيقن شدة شهوته للشئ في حال ، وخفقها في أخرى ، وذلك يبين أن اللذة تابعة للشهوة ، تقوى بقوتها ، وتضعف بضعفها ، ولو كانت راحة من ألم لم يصح هذا الوجه فيها ، ولذلك لا تتفاوت أحوال من يجد البرد فيها يجده من دفع البرد متى لم يشته التذاذ به حرارة النار وغيرها ، وإنما تتفاوت أحوالهم متى التذ ، فيعود الحال إلى ماقلناه .

ولولا أن الأمر على ماقدمناه لم يحسن من العقلاء تكلف تقوية الشهوة ببذل الأموال ، كما لا يحسن منهم تكلف وجدان البرد ليدفع بالإدفاء .

وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله بطلان قولهم ، إن الملتذ إنما يلتذ بأن يتناول ما يخلف الذاهب من جسمه بأن قال : كان يجب أن يكون التذاذ بحسب التخلخل في في جسمه ، وبحسب النماء الحاصل فيه ، فكان يجب ألا يلتذ الشيخ الذي قد انتهى جسمه إلى حد لا ينمى ويزيد ، بل هو إلى التناقص أقرب ، وكان يجب كلما عظم جسمه أن تشتد شهوته ، وكان يجب ألا / تتفاوت اللذة فيمن تساوى حاله في الوجه الذي قالوه ، وكل ذلك يبين بطلان قولهم .

ب ٥٢

(١) كذا في الأصل . والأسوغ : « كل » .

وبعد ، فكان يجب ألا يلتذ أحدنا على هذا القول بالنظر إلى الصور المؤثرة ، والاستماع للأصوات المطربة ؛ لأن ذلك مما لا يجوز أن يخفف الذهاب من جسمه ، وكل ذلك يبين بطلان مذاهبهم في حقيقة الآلة ، وأنها ما قلناه من كونه مدركا لما يشتهي ، ولذلك متى أدرك ما لا يشتهي لم يلتذ به ، فإذا أدركه مع شوق طبعه عنه أَلِمَ به . وقد بينا أن ما يضره من الأطعمة التي يلتذ بها إنما يضره لأنه لم ينل منها على الوجه الذي اشتهاه ، بل نال معه غيره ، فصرفه إلى الضرر إنما يكون في أمور آخر ، وبيننا ما يذكرونه من أن الانتفاع بالدواء يخالف هذه الطريقة لأنه انتفاع بالمافية لا على الوجه الذي ينتفع بالآكل ، وتفصيلنا ذلك من قبل .

### فصل

في بيان أقسام المنافع التي يحسن منه تعالى أن يخلق الخلق لها وما يتصل بذلك

اعلم أن للمنافع على ضربين ، مستحق وغير مستحق ، فما ليس بمستحق هو تفضل ، والمستحق على ضربين أحدهما يستحق على الوجه الذي يستحق المدح ، وذلك مما لا يستحقه الخى منا إلا بفعله ، والثاني يستحق على الوجه الذي يستحق القيم والأبدال في الشاهد ، وذلك مما لا يستحقه الخى منا إلا بفعل غيره به . ولا يحسن من التقديم تعالى أن يخلق /  
٥٣ الخى إلا لبعض هذه الوجوه من المنفعة .

وليس لأحد أن يقول : قولوا في جميع المنافع : إنه واجب ؛ لأنه تعالى إذا لم يضره الإعطاء ولم ينفعه النفع فلا يجوز ألا يختار فعله مع كونه عالمًا غنيا . وذلك لأن ما نذكره في باب الأصلح يبين فساد هذا القول .

وليس له أن يقول : إذا قلتم في الموض والثواب : إنهما بفضل من الله تعالى فكيف يصح أن تقولوا فيهما : إنهما مستحقان ، وذلك لأن النرض الذي نشير إليه بقولنا ، إنه ( ١١ / ١١ )

فضل من الله لا يمنع من كون الثواب مستحقاً ، وإنما يريد بذلك أنه لما تفضل تعالى بسببه لكي يصل الحى منا إلى الثواب صار كأنه متفضل به .  
وقد بينا اختلاف ألقاظ شيخنا أبي هاشم رحمه الله في هذا الباب ، فلا وجه لإعادته .  
وذلك يبين صحة ما ذكرناه من القسمة .

فأما استحقاق الواحد منا للأجرة على عمله فهو من باب الأعراض والأبدال ؛  
لأنه لا فرق بين أن يبيعه ثوباً بدينار ، فيكون الدينار بدلاً من الثوب الذى أخرجه من  
ملكه وفوت نفسه الانتفاع به ، وبين أن يفعله <sup>(١)</sup> بعمله يأخذ ما يقابله من المباح ؛  
لأنه لا معتبر في باب الانتفاع بالأعيان ، وإنما المعتبر بالتصرف فيها ، فلا فرق بين أن  
يملكه الثوب لينتفع به ، وبين أن يبنى له داراً لينتفع بها ، في باب أنه نافع له في الحالين ،  
فيصح أن يأخذ عليه بدلاً في الوجهين جميعاً . هذا إذا لم يحوجه إلى العمل مضرة دُفع  
إليها ، فأما إذا كان هذا حاله فإنه أخذ عن عمله بدلاً على ما ذكرناه <sup>(٢)</sup> بأن كان الذى  
دفعه إلى ذلك إزالة المضرة عن نفسه . وفي الوجه الأول قصد إلى اجتلاب <sup>(٣)</sup>  
منفعة فقط .

٥١ ب

ولا يحسن منه تعالى أن يلزم المبد فملاً لأن يموضه عليه ويعطيه بدلاً وأجرة ، لأن  
ما يلزمه إذا كان صفة صفة الواجب والندب فيجب أن يستحق عليه الثواب واللح ، والآن  
يتعلق إلتزامه بإياه بالتراضى ، ولا يجوز أن يستحق عليه مع الثواب بدلاً وأجرة ، لأن كلا  
الأمرين لا يستحقان بالفعل الواحد ، وإذا امتنع أن يستحق الواحد منا بعمله مع الأجرة  
للملح والتنظيم فبأن يتمتع استحقاقه فيها ألزمه تعالى وأمره به مع الثواب بدلاً وأجرة أولى ؛  
وأن ما ألزمه وأمره به ليست له هذه الصفة وهو مما سبق ، فإلتزامه يقبح ؛ لأن الوجه الذى  
له يحسن من أحدنا أن يلتزم ذلك هو أحد أمرين : إما أن يدفع به مضرة أعظم منه

(١) أى يفعل الشيء . (٢) فى الأصل : « فإن » . (٣) فى الأصل : « اختلاف » .



يتوقفها في المستقبل ، أو هي نازلة في الحال ، أو ليجتلب به منفعة على وجه التراضى ، وذلك لا يصح في القديم تعالى ؛ لأن العبد إذا حمّله مشقة لدفع الضرر فهو تعالى قادر على إزالة المضرة عنه من دون أن يكلفه ذلك ، وليس يصح فيه تعالى أن يتفنع بعمله ، فيكون إلزامه ذلك عبثاً لا فائدة فيه ، وإن كان إلزامه لكي يتفنع في المستقبل فهو قادر على إيصال ذلك إليه من غير إلزام ذلك ، فيجب أن يقيح منه تعالى أن يلزمه ذلك على كل حال ؛ هذا ، وقد ثبت أن إيجاب / ما ليس صفته الواجب يقيح منه تعالى ؛ كما يقيح منه إباحة القبيح . فكيف يصح أن يلزمه عملاً لا يحسن له صفة الواجب .

١٥٤

فإن قال : إنما سألناكم عن حسن إلزامه ذلك للعبد برضاه ، وبشرط أن يعطيه بدلاً على ما نجد حسنه في الشاهد ، قيل له : إن ما يحسن في الشاهد هو انتفاع من يشارطه على ذلك بعمله ، فأما لو لم يتفنع به لم يحسن منه ذلك ، وذلك لا يتأتى فيما يأمر به تعالى ، لأنه يتعالى عن جواز الانتفاع عليه ، فيجب ألا يحسن .

فإن قيل : جؤزوا أن يحسن ذلك منه للاعتبار ؛ والموضع ؛ كما يحسن منه الآلام على هذا الوجه ، قيل له : إن كان فيما يأمره به صلاح له في الدين فيجب أن يلزمه ذلك ، ولا معتبر بالتراضى في هذا الباب ، وإن كان صلاحاً لغيره فلا يجوز أن يلزمه أن يفعل صلاح غيره ، والشرط في ذلك لا يؤثر ، بل يجب متى قبح هذا الأمر منه تعالى أن يقيح منه تسكليف مَنْ لا يصلح إلا بهذا الفعل ، على ما نبينه في باب اللطف ، وليس لأحد أن يقول : إذا حسن منا فبين على عليه أن تحمله المشقة إذا كانت عائدة عليه . بنفع عظيم ، فهلاً جاز من الله تعالى أن يحمل العبد المشقة لفرض عظيم وإن لم يكن لطفاً . وذلك لأننا قد بينا أن الواحد منا إذا لم يصل إلى منفعة نفسه أو وقع غيره إلا بالمشاق حسن منه تحملها بنفسه وإلزامها غيره ممن يلي عليه ، وليس كذلك حاله تعالى لأنه قادر على إيصال تلك المنافع

٥٤ ب على الوجه الذى يحسن عليه من غير إلزام مشقة . فإذا لم يصح كون ذلك لطفًا فيجب ألا يحسن منه تعالى أن يلزمه / السيد على ما قدمناه .

### فصل

فى ذكر الوجوه التى تحسن جميع أفعال القديم تعالى لأجلها وما يتصل بذلك

اعلم أن جملة الوجوه التى لها يحسن من القديم تعالى الفعل لا تخرج عن وجوه أربعة :

فإنها ما يحسن منه خلقه لينفعه ، ومنها ما يحسن أن يخلق له للنفع به ، ومنها ما يحسن أن يخلق له ليفعل به المستحق ، ومنها ما يحسن أن يفعله لأنه أراد أن يخلق ما قدمناه ، إما لإحداثه ، أو لإحداثه على بعض الوجوه . ويجب أن يشترط فى جميعه انتفاء وجوه القبح ؛ لأننا قد بينا من قبل أن وجه الحسن فى الحسن يفارق وجه القبح فى القبح ، ولأنه قد يحصل ولا يكون الفعل حسنا بأن يحصل فيه بعض وجوه القبح ، ولا يجوز مع ثبوت وجه القبح فى القبح كونه حسنا على وجه ، فصار وجه القبح كالدالة فى قبحه ، ووجه الحسن كالصحيح لحسنه ، وإذا انضاف إليه انتفاء وجوه القبح حسن لا محالة . ولذلك قلنا إن الأولى ألا يحمل لكون الحسن حسنا وجه يحسن لأجله ، بل يجب أن يذكر فيه بعض ما يقتضى ثبوت غرضه فيه ؛ ثلثا يكون وجوده كعدمه ، فإذا انتفى وجوه القبح عنه والحال هذه قضى بحسنه .

وقد بينا من قبل أن هذه الطريقة أولى مما يجرى فى كتب شيخينا رحمهما الله فى الأكثر : أن الفعل الواحد قد يحصل فيه وجه قبح ووجه حسن ، فإن الحكم لوجه القبح . وبيننا أن الأولى ألا يحمل الحسن فى أن له وجهًا معقولًا يحسن لأجله / ٥٥ ب منزلة القبيح .

فإذا صحت هذه الجملۃ ، فلا بد من أن نذكر فيما قدمناه من الأقسام انتفاء وجوه القبح عنه . ولا يخرج شيء من أفعاله عن الوجوه التي قدمناها ؛ لأن سائر ما يفعله بالحق من حياته وعقله وتمكينه إنما يحسن أن يفعله لينفع به . وكذلك القول في سائر المجادات على اختلافها في الوجوه التي يصح الانتفاع بها . وكذلك القول في التكليف والآلام : إنه تعالى إنما يحسن أن يفعلها لينفع بهما . وقد بينا من قبل أن ما أدى إلى النفع والآلة فهو نفع في الحقيقة ، وإن كان ألماً ، كما أن الآلة المؤدية إلى الملاك تكون ضرراً ، وإن كانت لذة ؛ فإن للمقابلة في هذا الباب تأثيراً ، فليس لأحد أن يمنع من كون الألم والتكليف نفعاً ، بأن يبين كونهما شاقين مؤلمين في الحال .

فأما المقاب وإعادة المقاب لأجله فإنما يحسن لكونه مستحقاً ، ولأن يفعل به المستحق ، لأن كون المقاب مستحقاً يقتضى حسنه إذا لم يعرض فيه وجه قبح ، وإذا حسن فعله بالحق تحسن خلق الحق لأجله ، لأن التوصل إلى فعل المستحق يحسن كما أنه بنفسه حسن . فأما الثواب فإنما يحسن منه لأنه نفع في الحقيقة فيخلقه لينفع به غيره ، وإن كان من حيث كان مستحقاً يصير واجباً .

فأما خلق الحق فإنما يحسن لينفعه وقد يجتمع فيه أن يخلقه لينفعه وينفع به جميعاً . وذلك صحيح في البهائم وغيرها ، فقد يصح في المكلف أيضاً ذلك على بعض الوجوه .

فأما الإرادة فإنما تحسن منه لأنها إرادة لهذه الأفعال التي تحسن للوجوه التي ذكرناها .

فأما إرادته / بعض أفعال العباد وكرامته لبعض فإنما يحسنان لأنه ينفع بهما المكلف •• ب لأنها يجريان مجرى الدلالة أو اللطف . ولذلك قلنا إنه لا يحسن منه تعالى أن يريد المباح أو يكرهه أو أفعال البهائم .

## فصل

في وجوه الحسن التي تصح في أفعالنا أو تحصل فيها دون أفعاله جلّ وعزّ  
وما يتصل بذلك

اعلم أنه قد يصحّ فيما نفعله وجوهٌ حسنٌ لا تصحّ عليه تعالى ؛ لأن الواحد منا قد يفعل الفعل لينتفع به ، ويدفع عن نفسه به مضرّة عاجلاً أو آجلاً ، وذلك مستحيل عليه ؛ لأن للنافع لا تصحّ عليه ، من حيث كان غنياً على ما يبتاه من قبل ، فلا وجه لذكر ذلك في أفعاله ، وهذا في بابّه بمنزلة الفعل الذي يصحّ منا أن نفعله في أبعاضنا ويستحيل ذلك عليه لاستحالة كونه حسناً ، وبمنزلة حجة الإشارة منا في الخطاب واستحالة عليه ؛ لأن الآلات لا تصحّ عليه . ويحسن من الواحد منا الفعل ليدفع به عن غيره ضرراً ، وإن كان الفعل مضرّة ؛ لأن دفع الضرر العظيم باليسير حسنٌ ، وربما بلغ من حاله أن يكون الإنسان مُلجأً إلى فعله إذا كان ذلك الضرر مما يدفعه عن نفسه أو من يجري مجراه ، كالولد وغيره ، وهذا الوجه لا يصحّ في فعله تعالى ؛ لأن ما له يحسن من الواحد منا ذلك هو أنه لا سبيل له إلى دفع الضرر العظيم إلا بالضرر اليسير ، والقديمُ تعالى فهو قادر على دفع المضارّ عن العبد من دون إزال المضرّة به ، وإذا لا يحصل فعله على الوجه / الذي يحصل منا ، بل حاله تعالى كحال الوالد إذا أمكنه دفع الضرر عن ولده من غير إزال مضرّة به ، فكما أنه [ لا <sup>(١)</sup> ] يقيح منه ذلك فكذلك القديم سبحانه .

فإن قيل : إذا حسنّ منه تعالى أن يُلزم العبد ما يشقّ عليه لكي يدفع عن نفسه المضرّة العظيمة وإن كان قادراً على إزالتها كالنوبة ، فهل أجاز أن يضُرّ به ويؤلمه ليدفع عنه من المضارّ ما يؤي في عليه . قيل له : قد بينّا أن العبد يحسن منه دفع الضرر العظيم بما هو دونّه ،

(١) زيادة يقتضيا الباقي .

فإذا حسن منه ذلك ولزمه حَسُنَ من القديم تعالى إيجابه عليه بأن يرفقه باضطرار ويدلّه عليه ، فذلك حسن منه أن يلزمه التوبة ليزيل بها عن نفسه العقاب ، بل يجب على طريقة شيخنا أبي<sup>(١)</sup> على رحمه الله متى كان المعلوم أنه يتوب لاحالة أن يبقيه ويكلفه ، ويقبح منه أن يختارمه دونه ؛ لأنه تعالى إن صَحَّحَ منه وحَسُنَ أن يسقط العقاب عنه فحسن منه أن يعاقبه أيضا ؛ لأن إزالة العقاب تفضل غير واجب ، فيحسن منه على كل حال أن يجعل له سبيلا إلى إزالته عن نفسه على وجه الاستحقاق ؛ لأن الغرض أن ينفعه بالتكليف ، سيما إذا أدام التكليف عليه ؛ لأنه لا يحسن أن يكلفه على وجه لا يصح أن ينفع بطاعته على وجه الإيجاب ، وليس كذلك ما يفعله تعالى بالعبد ، لأنه إذا كان الغرض أن يزيل عنه المضرة به وهو قادر على إزالتها من غير إنزال هذه المضرة به ففعله لذلك للألم بحث ، وذلك قببح على ما يبغاه في الشاهد في قصة الوالد مع ولده ، وإنما وجب ما ذكرناه ؛ لأن إزالة المضارة العظيمة باليسيرة لا يكون موجبا على وجه لا يصح إلا به ، وإنما يجري مجرى العادة فيجب أن يصح / منه تعالى إزالتها بغير الضرر ، ويفارق من هذا الوجه ٥٦ ب كون الضرر لطفًا ؛ لأنه يختص بكونه مصلحة حتى لا يقع هذا الحكم إلا به ، أو بما يجري مجراه ، فوجب لذلك ألا يحسن منه تعالى لهذه البقية كما يحسن منه فعل الآلام للتوبيخ والمصلحة .

فإن قيل : جوزوا أن يحسن منه سبحانه أن يؤلم العبد إذا كان صلاحا ، وأن يستحق به إزالة مضارة أعظم منه لأجله من العقاب ؛ لأنه إذا حَسُنَ أن يفعله للأعواض فجوزوا أن يحسن أن يفعله لإزالة العقاب ، سيما ومن قولكم أن العوض يصح أن يصير جزءا من

(١) هو محمد بن عبد الوهاب الجبائي المتكلم المعتزلي ؛ وهو أبو أبي هاشم ، مات أبو عن سنة ٣٠٣ هـ ؛ عن ياقوت في معجم البلدان (جأ) . والظاهر أنه شيخه بكتبه أي تربي على كتبه ولم يلقه ؛ فإن وفاة القاضي عبد الجبار سنة ٤١٥ هـ .

العقاب في المظلم إذا كان من أهل النار فما الفرق بين أن يستحق بالألم النفع أو يستحق به إزالة العقاب بقدره ، وهذا يوجب القول بأنه يحسن منه تعالى أن يؤلم لإزالة المضار كما يحسن منه ذلك لأجل الأعواض .

قيل له : إن المراد بما قدّمناه أنه لا يحسن منه تعالى أن يؤلم لإزالة المضار التي تنزل بالعباد في دار الدنيا ، على حسب ما يحسن من المرء تكلف الشقة لإزالة المضرة ؛ لأنه تعالى إذا قدر على تخليص الفريق من غير مضرة لم يحسن أن يضرب به ليخلصه من الفرق ؛ كما يحسن من الواحد منا أن يخلصه بكسر يده إذا لم يمكنه تخليصه إلا به ، ولم نقصد إلى ذكر مأسألتنا عنه ، وإن كنا لا تفصل بينه وبين ما ذكرناه في الحكم ، وذلك لأن ما يستحق بالآلام يجب أن يكون محمولا على ما يستحق في الشاهد بها ، وقد علمنا أن من أضر بنيره لا يستحق عليه في بدله إلا المنافع دون إزالة المضار ، فكذلك يجب فيما يفعله تعالى ، وإنما يحسن أن يحمل / بدل<sup>(١)</sup> المضرة إزالة المضار في الشاهد على وجه التراضي . فاما أن يكون هو المستحق في الأصل فبعيد ، وإذا ثبت ذلك وجب مثله فيما يفعله سبحانه .

١٥٧

ولا يبعد عندنا أن يستحق على الألم منافع ، ثم يستحق العقاب ، فيصير الموضع جزءا من عقابه ، ويصير إزالة العقاب بدلا عن المنافع ، لأنه المستحق بالآلام ، لأن المستحق بالآلام لا يختلف فيمن يستحق العقاب والثواب ؛ لأن اختلاف حالهما في ذلك لا يفسر حال ما يستحق بالآلام ، فلو كان المستحق به إزالة العقاب فيمن يستحق العقاب لوجب أن يكون هو المستحق في غيره ، فبقى بطلان ذلك دلالة على أن المستحق به هو المنافع على ما ذكرناه . يبين ما ذكرناه أن من حتى التوبة أن تزيل العقاب ويستحق به ذلك ، وإذا أزال به العقاب لم يجز أن يكون ما تقدم من الألم يستحق به إزالة العقاب ؛

(١) في الأصل : « بدل » .

لأن ذلك يؤدى إلى أن يزول العقاب بكل واحد منهما وأحدهما فى ذلك يبنى عن صاحبه .

يبين ماقدّمناه أن الطاعة العظيمة لما استحقّ بها الثواب لم يجر أن يستحقّ بها إزالة العقاب إلا بأن يجعل بدلا من الثواب على جهة التكفير . والتوبة لما استحقّ بها إزالة العقاب لم يستحقّ بها غيره ، فلو استحقّ بالألام إزالة العقاب لم يستحقّ بها سواه . وكان من حق هذا الكلام أن يذكر فى كتاب العوض ، لكنه عرض الآن فذكرنا طرفا منه ، وسنستوفى باقيه هناك إن شاء الله .

وقد يحسن من الواحد منا / الفعل لكونه داعيا له إلى فعل آخر من واجب أو ٥٧ ب غيره ، وذلك لا يحسن منه تعالى ؛ لأنه من حيث كان عالما غنياً يجب ألا يختار فعل القبيح وأن يختار فعل الواجب ، وإذا وجب ذلك فيه لم يحتاج إلى شيء من الألفاظ ليكون داعيا له إلى [ عدم ] اختيار قبيح وفعل واجب ، وإنما يفعل تعالى الألفاظ لتفريه لالنفسه ، تعالى عن ذلك . وهذا الوجه يعود فى التحقيق إلى ما تقدم ؛ لأن أحدهما إنما يجب عليه اللطف ليدفع به الضرر عن نفسه من حيث لو لم يفعله لاستحقّ العقاب ، من حيث كان يختار القبيح والإخلال بواجب ، فصار اللطف من حيث يقتضى ألا يفعله ذلك فى حكم ما يزيل به عن نفسه العقاب مع ما يستحقّ عليه من الثواب . وقد بينا أن هذا الوجه لا يصح عليه تعالى .

وكل فعل يحسن منا لنلبية الظن فإنه لا يتأتى فيه تعالى ؛ لأنه عالم لنفسه بجميع الأمور ؛ فلا يصحّ عليه الظنون البتة ، فلذلك فارق حاله حالنا . وليس لأحد أن يقول : إذا حسن منه أن يأمر بالشىء لنلبية الظنّ فهلّا حسن منه فعله ، لأننا قد بينّا استحالة الظنون عليه . ولهذا الجملة قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن كل فعل تمبّد به تعالى العبد مع غلبة الظنّ فلو فعله سبحانه لم يحسن أن يفعله إلا مع العلم بالأمر الذى ( ١١/١٢ للنبي )

لوظفَّه العبد لحسن منه كما لو كان العبد متمكِّنا من العلم لم يحسن منه إلا على هذا الوجه .

وقد ثبت أن غلبة الظن هو الوجه في حسن التجارة وغيرها ، لأننا<sup>(١)</sup> نجعل الوجه في حسنها للظنون الذي هو الريح ، لأن ذلك قد يحصل وقد لا يحصل . وعلى هذا الوجه جعلنا الوجه في قبح الظلم الظن ؛ لانتهاء النفع ودفع الضرر والاستحقاق ، وسوينا بين أن يكون هذا الظن حاصلا أو العلم بدلا منه ، وكذلك في وجوه حسن الآلام .

فأما طلب للمارف وما شاكلها مما يستحيل عليه تعالى من حيث كان عالما لنفسه وقادرا لنفسه ، فالأمر ظاهر في أنه لا يصح عليه تعالى نفس الفعل ، فضلا عن الكلام في وجه حسنه .

فإن قيل : إن ما ذكرتموه في هذا الباب ينقض ما اعتمدتم عليه في مكالة المجرة ، وإلزامكم لها القول بأن ما يقيح من العبد لوقوعه على وجه يجب كونه قبيحا من الله تعالى لوقوع منه ؛ لأن وجوه القبح لا تختلف حاله باختلاف أحوال الفاعلين ، لأنكم قد فصلتم الآن بينه وبيننا في سائر وجوه الحسن .

قيل له : ليس الأمر كما خلفته ؛ لأننا إنما نهينا بما ذكرناه الآن أن هذه الوجوه التي يحسن الفعل لأجلها منا لاتصح عليه تعالى ، أو لاتحصل في فعله على الوجه الذي يحصل في فعلنا ، فلا يصح أن يصير وجهها لحسن فعله ، لأننا أنبتناه في فعله ، وفصلنا مع ذلك بينه وبين فعلنا ، وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه .

فأما الوجوه التي لا يحسن الفعل لها فكثيرة ، وإقامتنا الدليل على أنه تعالى لا يفعل القبايح يأتي عليها ، فلا وجه لذكره مفصلا ، ولذلك يبطل قول بعض المجرة : إنه

---

(١) في الأصل : « لأننا » .



تعالى يفعل الفعل ليضّر عباده ، كما يفعله لينفعهم ، ويبطل قول بعضهم : إنه تعالى يجوز أن يخلق الخلق لالمنى ، لكن لأن الخلق خلقه ، فله أن يفعل ما شاء كيف شاء .

٥٨ ب

ومضى عرض ذلك في الكلام / ذكرنا القول فيه .

### فصل

في هل يصح القول بأن الله سبحانه خلق الخلق وابتدأه لمة ، أولا يصح ذلك اعلم أن وجوه الحكمة في الأفعال قد نسي عقلنا . وقد بينا أن أهل اللغة لم يفيدوا بذكر اللة إلا ما له يفعل الفاعل ، أولا يفعله : من الدواعي وغيرها . ولذلك يقول قائلهم : إنما جئت بلة كذا ، وفارقت لمة كيت ، فيذكر ما دعه إلى ذلك إذا كان كالمدّر فيما فعله أو لم يفعله ، ( إلا<sup>(١)</sup> أنهم ) لا يستعملون ذلك في الأظهر إلا في الأسباب المجوّزة لذلك دون غيرها ، فلذلك يضعون اللة موضع المدّر ، فيقولون : إن فلانا لآلة له فيما يفعل ، ولا عذر له فيما صنع ، إذا كان مقدّما على قبيل ، حتى إنهم يقولون : إن علة فلان فيما قاله صحيحة ، وعذره فيه واضح .

وعلى هذا الوجه يقول أحد الخصمين لصاحبه : لأية علة قلت بهذا للذهب ، ولأى دليل اعتقدته ؛ من حيث كانت الأدلة تدعو إلى اعتقاد للذهب على وجه صحيح حسن ، والشبهة تدعو لا على وجه صحيح .

وعلى هذا الوجه وصف الفقهاء ما يتعلق الحكم به من الأوصاف علة ، لأنها عندهم<sup>(٢)</sup> سبب الحكم ، والوجه في حسن اعتقاده .

واصطلاح بعض المتكلمين في اللة على أنها السبب الموجب ، واصطلاح بعضهم على أنها التي توجب حالا لما تختص به من الموجودات ، ليس بجارٍ على طريقة اللغة ، وإنما

(٢) في الأصل : « مندم » .

(١) في الأصل : « لأنهم » .

اصطلحوا عليه لأغراض لم فيه ؛ كما اصطالحوا في التترك والمترك على شرائط لا تنفيذها اللغة ، وذلك يؤثر فيما قدمناه .

٥٠ | وكل اسم جرى من التشكّل على جهة الاصطلاح / فإنه لا يحرم استعمالها<sup>(١)</sup> في اللغة على ما كانت عليه . ويفارق الأسماء الشرعية في هذا الباب ؛ لأنها تتضمن الحكم بموجب استعمالها فيما وُضعت له شرعا ، وذلك بنقلها عن بابها ، وليس كذلك ما فعله فريق من الناس بالاصطلاح ؛ لأن ذلك بمنزلة تعارف مخصوص من فِرقة في بعض الألفاظ ، في أنه لا ينقلها عن بابها في اللغة ، فلذلك قلنا : إن اللغوى يصحّ له أن يستعمل لفظة الجوهر والارض فيما وضع له في اللغة ، وإن جملناه بالاصطلاح لما نذهب إليه في حدّ الجوهر والارض ، ولا يمتنع في الاسم إذا وقع الاصطلاح عليه في شيء مخصوص أن يستعمل على غير ذلك الوجه على طريقه في اللغة ؛ لأن الأسماء تختلف فوائدها بالقرائن والإضافة ؛ ولذلك قال شيوخنا : إن قولنا : مؤمن مقيدا يستعمل على طريقة اللغة ، وإن كان على جهة الإطلاق منقولا عن بابها ، فلا يجب في إطلاق العلة ، إذا أفاد بالاصطلاح ما أوجب حالا لغيره أن يفيد ذلك إذا قرُن بالفاعل المختار ، بل يجب [ عدد<sup>(٢)</sup> ] إضافته إلى الفاعل أن يستعمل على الوجه الذي وُضع في اللغة له ، فلذلك فرقنا بين اصطلاح المتكلمين في العلة واصطلاح الفقهاء ، بل فرقنا بين أن يذكر في المعاني الموجبة ، وبين أن يذكر في الإمامة إذا قيل ؛ لأنه علة مختار المفصول دون الفاضل . وكل ذلك يبيّن أن هذه العبارة لا تجري على طريقة واحدة ، وأن الحال فيها مختلف .

٥٩ ب | فإذا صحّت هذه الجملة لم يمتنع أن يقول : إن / الله سبحانه ابتداء الخلق لِمَلة ، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسنّ منه الخلق ، فيبطل على هذه الوجه قول من قال : إنه تعالى خلق الخلق لا لِمَلة ، لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثا ، لا لوجه تقتضيه الحكمة .

(١) كذا في الأصل : والناسب « استعماله » وقد يكون ذلك على تأويل الاسم بالكلمة .

بما لا نهاية له . وفي تلك إبطال حدوث الفعل ؛ لتعلقه في الوجود بما لا نهاية له .  
وذلك ظاهر في الشاهد ، لأن الواحد منا إذا أراد [ النيل <sup>(١)</sup> ] من غيره قال عنه : إنه  
يفعل الأفعال لا لعله ولا لمعنى ، فيقوم هذا القوم مقام أن يقول إنه يمشي في أفضاله ،  
وإذا به في المدح يقول : إن فلانا يفعل أفعاله لعله صحيحة ولمعنى حسن .

لكننا نختار من حيث استعملت هذه اللفظة على وجوه مختلفة أن نقول : إنه تعالى خلق  
الخلق لعله ليست سوى خلقه لهم ، ولا هي موجبة لخلقهم . ونقول : إنه خلق الخلق  
لا لعله موجبة <sup>(٢)</sup> ، ليكون الكلام أكشف ، وإن كان الاختصار على  
ما قدمناه يحسن .

وذلك لأن السائل لنا عن هذه المسألة لا بدّ من أن يكون قد عرف حقيقة الأمر <sup>(٣)</sup> ، وكيف  
يقع الفعل منه ، وفصل بين وجود الفعل من فاعله ، وبين وجوب الحكم عن العلة . فلو  
أثبت ذلك صرفت مسألتنا إلى أنه سأل عن وجه حسن اختياره تعالى لاختراع الخلق ،  
وذلك يقتضي أنه لم يرض للعلة للوجبة ، وإنما سأل عن وجه الاختيار ، وإذا صحّ ذلك  
حسن من الجيب ترك الاحتراز عن العلة للوجبة ؛ من حيث كان للمقول أن السائل لم  
يرض له بكلامه ، وأن يجيب بذلك الوجه الذي يحسن له اختيار الخلق / ، وبصرف  
مسألته إلى هذا الوجه من الطل دون ما عداه .

هذا إذا أرسل قوله لإرسالا . فأما إذا قيّد المسألة فيجب أن يجاب بحسب تقييده ،  
فيقال : إنه تعالى لم يخلق الخلق لعله موجبة لخلقهم ، حسب إيجاب العلم لكون العالم  
عالما ، والحركة كون المتحرك متحركا .

فإن قال : ما الدليل على ذلك ؟ قيل له : لأن حدوث الشيء من جهة لو كان لعله موجبة  
توجب حدوثه لكانت العلة أيضا حادثة ، وتحتاج في حدوثها إلى علة ، ولا تصلّ ذلك

---

(١) زيادة يقتضيه السياق . (٢) في الأصل : « من موجبة » . (٣) الكلمة في الأصل غير واضحة

فإن قال : هَلَا قَامَ إِنْ الْعَلَّةُ فِي حَدُوثِ اخْتِلَاقِ لَيْسَتْ بِحَادِثَةٍ فَلَا يَلْزَمُ إِبْثَابَاتُ مَا لَا يَنْتَهِى .

قِيلَ لَهُ : لَوْ لَمْ تَكُنْ حَادِثَةٌ لَكَانَتْ مَعْدُومَةً أَوْ قَدِيمَةً ، وَقَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْمَعْدُومَ لَا يَخْتَصُّ بِالْمَعْلَلِ عَلَى وَجْهِ يَوْجِبُ حَالًا لَهُ دُونَ غَيْرِهِ ، فَلَمْ صَارَتْ وَهِيَ مَعْدُومَةٌ بِأَنْ تَوْجِبَ حَدُوثَ مَا حَدَثَ بِأَوَّلَى بِأَنْ تَوْجِبَ حَدُوثَ مَا سِوَاهُ ؛ وَلَئِنْ الْمَعْدُومَ لِأَوَّلَ لِمَعْدَمِهِ ، فَلَوْ أَوْجِبَ حَدُوثَ الشَّيْءِ وَوُجُودَهُ لَوْجِبَ كَوْنُهُ مَوْجُودًا لِأَوَّلَ لَوْجُودِهِ ، وَذَلِكَ يَنْقُضُ حَدُوثَهُ .

وَلَا يَصِحُّ إِبْثَابَاتُ قَدِيمٍ بِأَنْ يُقَالَ : إِنَّهُ عِلَّةٌ فِي حَدُوثِ الْأَشْيَاءِ ، وَلَئِنْ كَوْنُهُ عِلَّةٌ فِي حَدُوثِهَا يَوْجِبُ إِبْطَالَ حَدُوثِهَا وَكَوْنَهَا قَدِيمَةً .

وَبَعْدَ ، فَإِنْ مَا خَلَقَهُ وَأَحْدَثَهُ لَوْ كَانَ حَادِثًا لَعِلَّةٌ لِنَقْضِ ذَلِكَ / كَوْنُهُ حَادِثًا بِالْفَاعِلِ ؛ لِأَنَّ مَا وَجِبَ وَوُجُودَهُ لَعِلَّةٌ اسْتَفْنَى فِي وَجُودِهِ عَنِ الْقَادِرِ ؛ كَمَا أَنَّ مَا وَجِدَ مِنْ جِهَةِ أَحَدِ الْقَادِرِينَ اسْتَفْنَى فِي وَجُودِهِ مِنْ جِهَتِهِ عَنِ الْقَادِرِ الثَّانِي . وَقَدْ ثَبِتَ أَنَّهُ تَعَالَى قَادِرٌ فَاعِلٌ مُخْتَارٌ ، فَيَجِبُ إِبْطَالُ مَا يُؤَدِّي إِلَى نَقْضِ ذَلِكَ فِيهِ . وَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَقُولَ : إِذَا جَازَ أَنْ يَكُونَ تَعَالَى قَادِرًا لَمْ يَزَلْ ، وَإِنْ لَمْ يَصِحَّ أَنْ يَفْعَلَ فِي الثَّانِي وَالثَّالِثِ كَالْقَادِرِ مِنَّا ، فَهَلَّا جَازَ أَنْ يَخْلُقَ اِخْتِلَاقًا لَعِلَّةً مُوجِبَةً وَإِنْ تَقَدَّمَ خَلْقُ مَا يَخْلُقُهُ ، وَتَفَارَقَ الْمَلَلُ فِي الشَّاهِدِ . وَذَلِكَ لِأَنَّ مِنْ حَقِّ الْقَادِرِ أَنْ يَصِحَّ الْفِعْلُ مِنْهُ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَصِحُّ وَجُودُهُ عَلَيْهِ ؛ لِأَنَّ الْإِبْجَادَ مِنْ جِهَتِهِ كَالْفَرَعِ عَلَى صَعْتَةٍ وَوُجُودِهِ فِي نَفْسِهِ ، وَلِذَلِكَ يُحِيلُ كَوْنُهُ قَادِرًا عَلَى الشَّيْءِ إِذَا اسْتَحَالَ وَوُجُودُهُ فِي نَفْسِهِ . وَهَذِهِ الْقَضِيَّةُ مُسْتَمِرَّةٌ فِي الشَّاهِدِ وَالثَّابِتِ ، فَلِذَلِكَ أُبْتِنَاهُ تَعَالَى قَادِرًا لَمْ يَزَلْ . وَإِنْ اسْتَحَالَ وَقَوِيَ الْفِعْلُ مِنْهُ عَلَى وَجْهِ يَصِحُّ وَصَفُهُ بِأَنَّهُ فِي الثَّانِي أَوْ فِي الثَّالِثِ وَلَا يَنْقُضُ ذَلِكَ كَوْنَهُ قَادِرًا ، كَمَا يَصِحُّ أَنْ يَقْدَرَ أَحَدُنَا عَلَى مَا يَفْعَلُهُ بَعْدَ سَنَةٍ ، وَإِنْ اسْتَحَالَ وَوُجُودُهُ فِي الْأَمْقَاطِ قَبْلَهُ ، وَلَا يَنْقُضُ ذَلِكَ كَوْنَهُ قَادِرًا . وَلَيْسَ كَذَلِكَ الْعِلَّةُ ؛ لِأَنَّ

٦ ب

وجودها ولا [أثر لها<sup>(١)</sup>] [يوجب الحكم بنقض كونها علة ؛ من حيث وجب فيها أن تكون موجبة .

فإن قيل : أليس الفناء علة في عدم الأجسام ، وقد يصح وجوده ولا يكون مننيا لها / لو وجد قبل وجودها ، وكذلك القول في السواد : أنه ينفي البياض إذا صادفه في الحبل ، وإن كان لو وجد ابتداء لم ينف غيره ، فهلاً جاز وجود علة في بعض الأحوال ، ولا توجب إلّا في حال ثان .

قيل له : إن الشيء لا يكون علة في منقاة غيره على الحقيقة ، وقد دللنا على ذلك من قبل ، فلهذا صح وجوده ولا ينفي ضده ، وإنما يجب أن ينفيه متى صادفه في الحبل من حيث يستحيل اجتماع الضدين في محل واحد ، ويكون الحادث بالوجود أولى من الثاني ، وليس كذلك ماهو علة<sup>(٢)</sup> في حلول غيره ، لأنه يجب متى وجد أن يحدث ذلك الشيء الذي هو علة في حدوثه ، وهذا يوجب قدم الحادث لأجل قدم علته على ما قدمناه .

فإن قيل : إن لم يخلق الخلق لعله فلم صار بأن يخلق ما خلقه أولى من غيره ، ولم صار بأن يخلق في وقت أولى منه في وقت آخر ، ولم صار ذلك الحادث بالوجود أولى من ضده ، ولا علة يختص أحدهما لأجلها بالوجود فهلاً ذلكم جميع ذلك على أنه خلق الخلق لعله .

قيل له : إنا قد بينا من قبل أنه لا يصح تعليل الحادث من جهة القادر بما يقتضى إخراجهم من كونه قادرا ، وبينّا أن القول بأن ما يحدث من جهة يحدث لعله ينقض كونه قادرا ، فيجب إثبات الفعل فعلا له ، وواقعا من جهة لالعله موجبة ، بل لأن كونه قادرا عليه يقتضى صحة ذلك فيه ، وبينّا أن من قال : إنه خلق الشيء لعله

(١) زيادة يقتضيها السياق . (٢) في الأصل : « عليه » .

٦١ ب / لا يتخلص من لزوم هذا الكلام ، لأنه يقال : لم صار بأن يفعل تلك العلة التي توجب هذا الحادث بأولى من أن يفعل العلة الموجبة لصدّه ، والقول في علة العلة كالتقول فيه ، ويلزم على ذلك مالا نهاية له ، وبطلان ذلك يقتضى فساد ماسأل عنه .

فإن قيل : إذا جاز أن يفعل الفاعل منا فعله على وجه الإلجاء لأمر موجب ، ولم ينقض ذلك كونه قادرا عليه ، فهلا يصح مثله فيما يفعله القادر لعلّة موجبة .

قيل له : إن الإلجاء ليس بعلّة موجبة ، وإنما يقوى دواعى الملجأ إلى الفعل ، فالمل يتغير حاله فيجب وجود الفعل منه ، وإن كان يصحّ ألا يوجد منه بأن يتغير حاله في الإلجاء ، وليس كذلك لو فعل الفاعل لعلّة موجبة ، لأنها كانت في صرف ذلك الفعل عن هذا الفاعل أقوى من فعل زيد الذي يجب ألا يكون فعلا لغيره ، لاستغنائاه في الوجود بزيد عن غيره .

فإن قيل : إذا جاز عندكم أن يفعل تعالى الفعل لحسنه ، ولا ينقض ذلك كونه فاعلا له وقادرا عليه ، فهلا جاز مثله فيه لو فعله لعلّة .

قيل له : إن علمه بحسن الشيء يدعو إلى اختياره ، كالدواعى التي تدعو في الشاهد إلى اختيار الأفعال ، وهذا لا يخرج الفعل من أن يكون واقعا منه ، لكونه قادرا باختياره ، وليس كذلك حاله لو وجد من جهة الفعل لعلّة موجبة ؛ لأنها إذا أوجبت وجوده استغنى بها عن الفاعل ، فلا يصحّ مع ذلك أن يكون وجوده من قبله . وقد بينّا من قبل أنه لا يصحّ أن يتوصّل بهذا الكلام إلى نفي القادر أصلا ؛ لأنه يؤدي كونه قادرا إلى ألا يكون أحد الضدين بالوجود / أولى من الآخر ، وكون أحدهما موجودا لعلّة ينقض حقيقة القادر ، فيجب نفي القادر أصلا ، بأن<sup>(١)</sup> قلنا : إن القادر أصل مقترن في الشاهد ، وهو أظهر في بابه من إثبات المال ، لأن العلم يتعلق بالفعل بالقادر ، وحاجته

٦٢ |

(١) متعلق بقوله : « بينا » .

إليه ضرورى على جهة الجملة ، وليس كذلك إثبات الملل ؛ لأن الحال فيها أغص ، فلا يصح أن يفترض بالنفى على الجلى من الأمور ، بل يجب إبطال ما يؤدى إلى نفي القادر كما يجب إبطال ما يؤدى إلى نفي الملل ؛ كما لو قال قائل فى العلة : إنها توجد ولا توجد بالحكم ، لم يصح قوله ، لما فيه من نقض كونها علة ، فكذلك القول فى ذكره فى القادر ، وكل ذلك يبين صحة ما ذكرناه من أنه تعالى لا يجوز أن يفعل الفعل ملة موجبة .

فإن قيل : جُوزوا أن يفعل تعالى الفعل لعله سبب الفعل وموجبه له ، على الوجه الذى يوجب السببُ للسبب ، فلا يجب ما ذكرتموه .

قيل له : إنا قد بينا أن السبب يجب أن يكون من فعل فاعل السبب ، فلا يخلو هذا السائل من أن يجوز ورود سبب على جهة الابتداء من غير أن يتولد عن سبب غيره أولاً يميز ذلك ، فإن لم يجره أدّى قوله إلى إثبات ما لا نهاية له من الأسباب ، وهذا فاسد ، وإن أجاز أن يتبدى تعالى خلق سبب من غير أن يتولد عن غيره فيجب أن يجوز أن يخلق شيئاً<sup>(١)</sup> يقدر عليه من غير أن يتولد عن سواه . على أننا قد بينا أن الأجسام لا سبب لها تتولد عنه ، وبيننا أن الإرادة لا توجب للراد ، والقديم تعالى إذا خلق الأجسام لم يصح أن يكون خالقاً لها على جهة التوليد ، بل يجب / أن يكون مبتدئاً لخلقها على ٦٢ ب ما ذكرناه .

فإن قيل : إنكم متى قلتم : إنه تعالى يفعل الفعل لحسنه ، يلزمكم عليه من الفساد قريب مما ألزمتوه من قال : إنه يخلق الخلق لعله ؛ لأنه يقال لكم : إذا كان عالماً بحسن ما خلقه فيما لم يزل وقبل الحال التى خلقه فيها ، فلم صار بأن يخلقها فى تلك الحال أولى من أن يخلقها فيما لم يزل وسائر الأوقات ، وإذا كان علماً بحسن غيره بما لم يخلقه كمله بحسن

(١) كذا فى الأصل ، ولم نهد إلى قراءتها : وقد يكون الأصل : « بدنيا » .

ماخلقه فلم صار بأن يخلق هذا أولى من أن يخلق ذلك ، وهذا يوجب أن يخلق ما لا نهاية له ، وألا يقدم خلقه في الوجود إلا بوقت واحد ، ولا تخلص لكم من ذلك إلا بأن تقولوا إنه تعالى لا يقدر على ماخلقه إلا في وقت ماخلقه ، ولا يقدر إلا على القدر الذي خلقه ، وهذا يوجب تعجزه تعالى ، ويوجب كونه قادرا بقدره ، ويوجب إثبات قدر لا نهاية لها ، وإبطال كونه قادرا ، فيجب إذا فسد ذلك أن يبطل إثبات الصانع أصلا ؛ من حيث يبطل القول بأنه يخلق الخلق لحسنه ؛ كما يبطل أن يخلق الخلق لعله .

قيل له : إن علم الفاعل بحسن الشيء لا يقتضى وجوب فعله له لا بحالة ، وإنما يقتضى أنه قد يختاره لأجل ذلك ، وبحسن منه اختياره لأجله ، وماحسن لأجله اختيار الشيء . وكان داعيا إلى اختياره لم يجب أطراده حتى يجب اختيار<sup>(١)</sup> كل ماشاركه فيه ، كما لم يجب اختيار الأول لأجله ، وإنما يصح كونه داعيا إلى الاختيار ، وذلك بما يحبب إليه ، ولا يؤدي إلى فساد ؛ لأن الدواعي لا يجب كونها موجبة ، وإنما تقتضى أن يكون ذلك الفعل بأن يختاره القادر أولى من غيره ، وذلك يبطل ما سأل عنه ، ويموز كونه تعالى خالقا الخلق لينفعهم ، وإن خلقهم في حال دون حال ، أو خلق قذرا دون قدر . وإذا / يبطل ما اعترض به على إثبات الصانع ، وبطل بما قدمناه القول بأنه يخلق الخلق لعله لم يبق بعدهما إلا ما ذكرناه ، ويضارق فعله الشيء لحسنه فعله الثواب لوجوبه ؛ لأن الواجب لا بد من أن يفعله ؛ لكونه طالما غنيا ، وليس كذلك ما يحسن ولا يجب ، ولذلك قلنا : إنه لا يجب أن يختار التبعيض لكونه طالما غنيا ، ولا يجب مثله في الحسن ، بل قد يجب أن يختاره وألا يختاره ، وكل ذلك يبين فساد ما سأل عنه ، وقد بينا في أول باب المدل إبطال قولهم : إن النفي عن الفعل العالم بأنه غني عنه لا يختاره وإن كان حسنا ، وإنما يختار ذلك المحتاج إليه أو من يقدر أنه محتاج إليه ، وأن ذلك يؤدي إلى ألا يقع من القديم تعالى فعل

٦٣ |

(١) في الأصل : « لا خيار » .



أصلا ، بأن دللنا على أن النفي قد يفعل الفعل الذى هو مستغن عنه لحسنه ولنفع غيره ، كما قد يفعله المحتاج لنفع نفسه ، ودللنا على ذلك بوجوه ، وتقصينا القول فيه ، فليس لأحد أن يتسلق بذلك إلى إبطال الصانع وكونه خالقا للخلق ليفهمهم على ما يذهب إليه في هذا الباب .

فإن قيل : فيجب على قولكم هذا يجوز أن يبقى القديم أبدا ولا يختار خلق شئ من فعله إن جاز أن يخلقه ولم يكن هناك ما يوجب خلقه له .

قيل له : كذلك قول ؛ لأنه إذا كان متفصلا بما يخلقه ، ولا وجد ما يوجب الابتداء به فقد كان يجوز ألا يخلق الخلق أصلا ، لكنه تفضل بخلقهم وتكليفهم على ما وجدنا الأمر عليه في هذا الباب .

فإن قال : فكيف يجوز من الحكيم أن يصح منه التوصل إلى إظهار أياديه ونعمه ، وإلى أن يستوجب الشكر من أحسن إليه ولا يفعله ، وإن كان ذلك لا ينال الحكمة ، فما أنكرتم من جواز وقوع القبيح<sup>(١)</sup> منه وإن كان حكيما .

٦٣ ب

قيل له : إنه غير واجب على الحكيم أن يفعل الإحسان لئكى يشكر ؛ لأن ذلك لو وجب عليه تعالى لوجب على الواحد منا بذل أمواله لئكى يشكر ؛ لأن وجه الوجوب أينما حصل ثبت وجوبه ، شاهدا كان أو غائبا . ولا يمكن التفرقة بين الأمرين بأن الواحد منا يضره الإعطاء والبذل ، وليس كذلك القديم ؛ لما تبين فسادُه في باب الأصلح . وليس له أن يقول : إنه يجب على الحكيم إظهار فضله بالتعريف ونصب الأدلة ، وذلك لأنه لا وجه يوجب ذلك ؛ كما أنه لا وجه يوجب الابتداء بالنعم ، فأحدهما كالآخر في أنه غير واجب .

فإن قيل : ألسنم قلتم : إن التزيق يحسن منه إذا لم يختلص إلا بكسر يده

(١) كذا في الأصل .

أن يبذل ذلك من نفسه ، ويقبح ممن يمكنه تخليصه من غير كسر يده أن يكسرها لكي  
يخلصه ؛ لما فيه من إبطال الشكر الذي يستحقه على تخليصه ، فهلاً وجب لأجل الشكر أن  
يتعدى بالنعم .

قيل له : إنا لا ننكر أن يقبح من الإنسان كسر يد الفريق ؛ لما فيه من إبطال النفع  
والسرور الذي يحصل له في المستقبل ، فيكون ذلك جهة لقبحه ، ولا يجب قياساً على ذلك  
أن يكون استحقاق الشكر جهة لوجود الفعل ، ألا ترى أن كسر يد الفريق يقبح من  
المخلص له ما ذكرناه ، ولا يلزمه بذل أمواله لاستحقاق الشكر قياساً عليه ، فكذلك  
القول في القديم . هذا على تسليم ما سأل عنه ، فكيف والأولى عندنا أن كسره ليد  
الفريق إنما يقبح لكونه عبثاً ، لا لحرمان الشكر ، ولذلك إن حصل له فيه منفعة تحسن ،  
وإن كان فيه من حرمان الشكر مثل ما يحصل فيه إذا لم تحصل فيه منفعة . وقد بينا  
في باب نفى الائتين<sup>(١)</sup> أن التعلق في نفى الثاني لا يصح بأن يقال كان يجب أن يظهر نعمة  
وأياديه ويدل على نفسه .  
وهذه الجملة كافية في هذا الباب .

١٦٤

### فصل

في بيان وجه حسن ابتداء الله تعالى خلق الخلق وإنشاء الأيام

وما يتصل بذلك

اعلم أن ذلك إنما يحسن منه تعالى على وجود ثلاثة : أحدها لينفعه ، والآخر لينفع به ،  
والثالث لأنه أراد خلق ما ذكرناه ، مع ترمي السكل من وجوه القبح .

وقد دخل فيما ذكرناه ما يخلقه تعالى لينفعه ولينفع به جميعاً ؛ لأن الشيء إذا حسن

(١) كذا في الأصل .

لكل واحد من الوجهين فبأن يحسن متى حصل فيه أولى . ولم يذكر في ذلك خالق من يختلف ليفعل به المستحق ، لأن ذلك لا يحسن أولا ، وإنما يحسن أن يخلقه لهذه البنية ثانيا .

فإذا حسن أن يخلق تعالى الخلق لينفعه تفضلا ، ويمرضه للثواب والمدح ، وينفعه بالتعويض على الآلام حسن<sup>(١)</sup> منه أن يخلق غير المكلف للتفضل والتعويض جميعا .

وقد بينا أن المنافع على ضربين : مستحق وغير مستحق ، وأن المستحق منه قد يكون مستحقا على وجه التعظيم والإكرام فيكون ثوابا ، وقد يكون مستحقا على وجه البوض والبدل ، وبيننا لكل واحد منهما مثالا في الشاهد ، وبيننا أن ما ليس بمستحق يكون إحسانا وتفضلا ، وبيننا أن ما أدى إلى المنافع يكون في حكمه ، وإن كان شاقا على فاعله ، وإنما يحسن متى أدى إلى نفع يوفي عليه ، ومتى لم يشق على فاعله البتة فإنه يحسن إذا أدى إلى أي / منفعة كان<sup>(٢)</sup> متى عرى من وجوه القبح .

٦٤ ب

فإذا سمحت هذه الجملة حسن من القديم تعالى أن يخلق الخلق لينفعه على بعض الوجوه التي قدمناها أو كلها .

فإن قيل : إن الإحسان في الشاهد إنما يحسن متى كان نفعاً أو مؤدياً إليه ، والقديم تعالى فإنه في الابتداء يخلق ثم ينفع ، وخلق له للجسم لا يؤدي إلى منفعة ولا يوجبها ، فكيف نقضى بأنه حسن وإحسان .

قيل له : إنه إذا حسن من الفاعل أن ينعم على غيره ، وأن يفعل ما يؤدي إلى النفع على ما بيناه في الشاهد ، فيجب أن يحسن أن يبتدئ بخلق من ينفعه ؛ لأنه فلا خلقه إياه لما صح أن ينتفع كالو لم يخلق حياته وشهوته لم يصح أن ينتفع ، فيجب إذا حسن منه فعل ما يؤدي إلى منفعة أن يكون خلقه لما يصح معه الانتفاع والتنعم لكي ينفعه ، والنعم

(١) في الأصل : « وحسن » . (٢) كذا في الأصل . والناسب : « كانت » .

للحى منفعة ، وإيصاله المنفعة إليه أولى بالحسن وأقرب إلى الإحسان . ولذلك قلنا : إن نم التقديم سبحانه قد بلغت البلغ الذى يستحق به العبادة ، وإن ذلك لا يصح فى نم غيره ، ولذلك صارت نعمه تعالى أصولاً للنعم ، ومستقلة بنفسها ، ونم غيره تابعة فى كونها نعمة لنعمه تعالى ، فإذا صحّ ذلك وجب أن يكون ما سأل عنه مؤكّداً لكونه تعالى منياً .

فإن قال : إنما يحصل الواحد ممّا منياً من حيث كان بذله لما يبذله أو إقدامه على ما يفعله يشقّ عليه ، ويكون مؤثراً للغير على نفسه ، فإذا استحال ذلك فى التقديم تعالى فيجب ألا يكون محسناً .

قيل له : إن الوجه الذى له يكون الفعل إحساناً كونه نعماً للغير ، فلا معتبر بحال فاعله فى كونه محتاجاً أو غير محتاج / أو بمن يشقّ عليه الفعل أو خلافة ؛ لأنّ ماله حسن هو ما ذكرناه فقط ؛ كما أن ماله صار نعمة هو ما ذكرناه ؛ لأنه لو شقّ عليه الفعل ، وأخرج ماله مع الحاجة ، ولم ينفع غيره به كان لا يكون منياً ، فإذا أوصله إلى الغير يكون نعمة وإحساناً ، فيجب أن يكون إذا كان وجه حسنه كونه نعمة ولم يتعلق كونه نعمة بحال فاعله ( فكذلك <sup>(١)</sup> كونه حسناً ) .

فإن قال : أليس كلما زادت المشقة فى الإحسان كان ما يستحقّه فاعله من المدح أكثر ، فما أنكرتم أن للمشقة مدخلاً فى حسنه ، واستحقاق المدح به .

قيل له : إنا لا ننتفع من القول بأن للمشقة تأثيراً <sup>(٢)</sup> فى زيادة المدح الذى يستحقّه المكلف ، بل متى لم يكن الفعل شاقاً لم يستحقّ الثواب أصلاً . فأما المدح فإنه فى أصل الاستحقاق لا يتبع كون الفعل شاقاً ، وإن كان قد يعظم لكونه كذلك ، لكن جميع

(١) كذا فى الأصل . والأولى . « ما ذكرناه حسناً » .

(٢) فى الأصل : « مما » . (٣) فى الأصل : « تأثير » .

ذلك لا يؤثر في أن لكون الفعل نفعاً تأثيراً في استحقاق المدح ، وزيادته تأثير في زيادة ما يستحق من المدح والتعظيم ؛ ألا ترى أن المشقة التي تلحق بحفر البئر في الموضع السلوك والطريق المنقطع سواء ، ويستحق المدح على أحدهم لمكان<sup>(١)</sup> انتفاع الناس به أكثر ولذلك يعظم موقع الفعل إذا كثرت افتدائه الناس به إذا كان خيراً وطاعة ، على ما نقوله في وجه تفضيل النبي صلى الله عليه وسلم على غيره من الأنبياء صلوات الله عليهم . ولا فرق بين من قال : إن زيادة النفع لا تؤثر في هذا الباب ، وبين من قال بمثله في زيادة المشقة ؛ لأن كل واحد منهما أصل في المقول .

فإن قال : لو كانت الأُمر كما قلتم لوجب إذا انتهى حال الإنسان إلى ألا ينفع بماله ، أن يستحق المدح على بذله لغيره ؛ كما يستحقه إذا كان محتاجاً إليه أورايجاً للحاجة .

قيل له : إن الواحد منا / لا يكاد ينتهي إلى الحد الذي وصفته مع كمال عقله ؛ لأنه إما أن يكون في الحال محتاجاً إليه ، أو مؤملاً لبلوغه حالاً يحتاج إليه ، أو يحتاج إليه من يجري مجراه عنده ؛ كالولد وغيره ، ولو ثبت ما ذكرته كان لا يخرج من أن يستحق بما يفعله المدح ؛ وإن كان ما يستحقه المحتاج على البذل أكثر ؛ من حيث حصل في فعله أنه إنعام ، وأنه شاق ، فحل محل الفعل الذي يجب لوجهين في أن ما يستحق به من المدح أكثر .

وبعد : فإنه لا يجوز أن يُعارض على الأمور الواضحة بمسائل مقدرة غير موجودة في الشاهد ، ولا شيء أوضح من حُسْن الإنعام واستحقاق المدح به ، من حيث كان إحساناً ، فكيف يعترض على ذلك بتقدير ما سأل عنه ، بل يجب أن يحمل ما قدره على هذا الأصل الواضح .

(١) أي لكون . فكان مصدر ميمي بمعنى الكون . وقد يكون الأصل : « لما كان . . . »

على أنه لو ثبت أن النعم لا يستحق المدح بالإتمام إلا إذا كان محتاجاً إلى ما بذله ، لم يخرج إنعام من لا تصح عليه الحاجة من أن يكون حسناً ، وأن يستحق به الشكر ، وإن لم يستحق به المدح . وكأن نفي استحقاق الثواب بذلك إذا لم يكن شاقاً لا يؤثر في حسنه واستحقاق الشكر به ، فكذلك نفي استحقاق المدح به . فقد بان أن تسليم ما قاله لا يؤثر في أن ابتداء تعالى إيجاد الخلق لينفهم يحسن ويستحق به الشكر ، فكيف وما قاله لا يصح ؛ لأن استحقاق المدح بالإحسان أصل ؛ كما أن استحقاق الشكر به أصل .

فإن قال : ألسن تثبتون استحقاق المدح والثواب بوجه واحد ، وتمتدنون في دوام الثواب على دوام اللذ من حيث ثبتا بأمر واحد وزالا بأمر واحد ، فكيف يجوز أن يستحق فاعل الإحسان اللذ إذا لم يميز عليه الشاق مع أنه لا / يستحق الثواب .

١ ٦٦

قيل : إن للشقة إنما اقتضت استحقاق الثواب من حيث كان لا يحسن من الحكيم أن يعمل الفاعل من يشق عليه ما كلفه وحسنه في عقله إلا ويستحق عليه فمما يجري مجرى اللذ ؛ كما لا يحسن منه أن يؤلم إلا لنفع يوفي عليه . وليس كذلك حال المدح ؛ لأنه لا يتبع في الاستحقاق ما ذكرناه ، فلذلك استحققه من لا يجوز عليه المشاق كما يستحقه من يجوز ذلك عليه . وإنما استحال أن يستحق التقديم تعالى الثواب لما يتناه من أنه يتبع كون السحق به شاقاً على بعض الوجوه . فإذا استحال ذلك عليه لم يميز أن يستحق الثواب . وليس كذلك حال اللذ .

على أنا قد بينا أنه لو لم يستحق المدح لم يخرج من أن يكون مستحقاً للشكر ، ومن أن يكون ما فله من ابتداء الخلق لينفهم نعمة وإحساناً . يبين ذلك أن الوالد يستحق الشكر على ولده ، وإن لم يلحقه فيه مشقة ، لما كان هو الأصل في خلقه ، وكونه بالصفة التي معها يتنم بالمادة ، والتقديم تعالى إذا كان هو الخالق له بأن يستحق الشكر أولى .

يبين ما قلناه أن الرجل ربما قرب أن يصير مُلجأ إلى الإحسان إلى ولده ويستحق مع ذلك منه الشكر والتعظيم ، ويحسن ما يفعله من ذلك وإن لم يلحقه بذلك مشقة ، فالتقديم تعالى يجب وإن لم يلحقه المشاق — تعالى عن ذلك — أن يحسن منه الإناعام ويستحق به الشكر على النعم عليه متى كان عاقلاً . على أنه لو ثبت أنه لا يستحق تعالى الشكر بابتدائه الخلق وإنعامه عليهم لم يؤثر في حسن ما فعله من ذلك ؛ لأنه لا يجب في كل حسن أن يستحق به الشكر أو للحدح ؛ ألا ترى أن اللباحات كيف تحسن منا وإن لم يستحق بها ذلك ، وكذلك القول في العقاب . فقد ثبت على كل حال / أن ابتداءه تعالى اختراع الخلق ليفهمهم يحسن لو ثبت أنه لا يستحق الشكر والمدح إلا بالشاق ، فكيف وقد ينسا أنهما قد يستحقان بنيره ، وأنه تعالى يستحق بذاك الشكر والمدح جميعاً ، بل به يستحق العبادة التي لا تستحق إلا بنعمة فقط ، ولم نقل : إنه يجب أن يستحق بذلك ما ذكرناه ؛ لأنه لا يجوز من الحكمين أن يفعل ما لا يستحق به الشكر والمدح ، لأنه تعالى لا يستحقهما بفعل العقاب والذم ، ويحسن منه فعل ذلك من حيث كان مستحقاً ، وإنما أوجبنا استحقاقهما بما فعله من ابتداء الخلق ؛ لأن الفعل قد وقع على وجه يستحق به ذلك على ما بيناه .

وبعد ، فإنه تعالى إذا ثبت أنه يحسن منه تعريض المكلف بالتكليف المرتبة العالية ، وقد علمنا أن ذلك يقتضى وجوب الثواب عليه ، ومن حق الثواب أن يستحق به المدح ، كما يجب أن يستحق بالآلا يفعله الذم ، فقد صح استحقاق المدح بما لا يشق من الأعمال ، فما الذى يمنع من أن يستحق الشكر والمدح بابتداء الخلق وإن استحال المشاق عليه . على أنه إذا ثبت وجوب العبادة على المكلف فبأن يجب عليه الشكر على نعمه تعالى أولى . وذلك يبين أيضاً صحة ما ذكرناه . وليس لأحد أن يدعى علينا أننا أثبتنا الأصل وهو حسن الابتداء بالخلق بالفرع الذى هو حسن التكليف ووجوب الثواب . وذلك ( ١١ / ١٤ )

لأننا إنما أثبتنا بذلك صحة استحقاق الشكر والودع على ابتداء الخلق ، وقد يمكن أن يعلم قبل هذه المعرفة حسن تكليفه تعالى ووجوب الثواب عليه ، فالكلام مستقيم ، وإن كان ما قدمناه هو الأصل في هذا الباب .

١ ٦٧

فإن قيل : هَلَّا قَلَّمْ : إن ابتداء اختراع الخلق لا يحسن / ؛ لأنه من لا يجوز عليه المنافع ، والفعل إنما يحسن متى كان لفاعله فيه نفع أو دفع ضرر .  
قيل له : قد بينّا في أول باب المدل أن الفعل قد يحسن وإن لم ينفع به فاعله ، وقد يصح وقوعه من العالم به لحسنه ، وإن لم يكن له فيه نفع . وبسطنا القول فيه فلا وجه لإعادته .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ماله يحسن من الواحد منا الإحسان والإنعام في الشاهد هو إيصال نفع إلى الغير من دون أن يقدمه إضرار به ، وذلك لا يصحّ فيما يفعله تعالى ؛ لأنه لا يصح أن ينفع الخلق الذين ابتدأهم إلا بعد أن يُضِرَّ بهم ؛ من حيث خلق فيهم الشهوة التي هي أصل الحاجة ، ونفور الطبع ، ومن حيث لا بدّ من أن يجعلهم ممن يلحقهم الجوع ، وما شاكله ممّا يصحّ بعده الانتفاع ، ومن حيث يجعلهم بحيث يلحقهم المشاقّ العظيمة إذا هلكتهم ، ومن حيث لا بدّ من أن ينزل بهم الآلام والأمراض ؛ ليصحّ من بعد أن ينفعهم عاجلا وأجلا ، وكل ذلك يبيّن مفارقة فعله للإحسان الحاصل فيما بيننا ، في الوجه الذي حسن وصار نعمة فيجب ألا يكون ذلك حسنا منه ولا إحسانا وإنما ، أولسّم تعلمون أن الواحد منا لو فعل بغيره ما أحوجّه إلى إزالة للضرّة عن نفسه لم يكن حسنا إليه ؛ نحو أن يُرَضِّه لبرد أو حرّ ثم يزيلهما عنه ، ونحو أن يرحمه ثم يداويه ، إلى ما يطول ذكره ، فهَلَّا قَلَّمْ : إن ما يفعله تعالى بهذه اللزّة في باب القبح ، وفي أنه لا يبد نعمة وإحسانا ، فإن قَلَّمْ : إنه لا يصح منه تعالى الإنعام إلا على هذا الوجه فيجب أن يحسن منه ، قيل لكم : إنكم كأنكم حكّم بأن الإنعام لا يصح منه أصلا ، أو أنه



لا يصحّ منه الإنعام إلا بتقديم التبيح ، وذلك يؤكد لزوم ما ألزمتنا كـ .

قيل له : إن خالق الشهوة ليس / يضُرّ في الحقيقة ؛ لأنّ المشتهى للشيء متى لم يقترن بـ ٦٧  
بشهوته غيرها من ألم وجوع لم يلحقه بها مضرة ، ولذلك قد يشتهى الواحد منا بعد  
تناول ما يريده أشياء لا يلحقه مضرة بفقدائها ، وإن كان أو أدرك ما يشتهيه لا تنتفع به ،  
فلولا أن الأمر كما قلناه لم يتحلّ الواحد منا في كل حال من أن يكون مضرورا ؛ لأنه  
لا حال إلا وهناك ما يشتهيه ، ولو أدركه لالتذّب به ، فإذا صحّ ذلك ولم ينتفع أن يخلق  
تعالى الحيّ ويخلق فيه الشهوة ولا يخلق معها ما يألم به بل يمكنه من الشتهى فيجب كونه  
محسنا ابتداء ذلك ، وأن يكون فاعلا للنعمة ، من دون مقارنة مضرة ولا تقدم لها .  
وفي ذلك سقوط ما سأل عنه .

وإنما محتاج أن يبينّ بعد ذلك القول في أنه يحسن منه تعالى أن يكلف ويؤلم ويبرّض  
بها للنافع ، فإنّ ذلك في أنه نعمة بمنزلة ابتداء النعمة ، وذلك بين في الشاهد ؛ لأنه لا فرق  
بين أن يروّج الإنسان عن ناله حرّ شديد ، وبين أن يعطيه الآلة التي يروّج بها عن  
نفسه في أنه منعم في الحالين . ولا فرق بين من يطعم غيره أو يعطيه ما يحصل به الطعام  
في أنه منعم ، ولا فرق بين أن ينفع ولده ، أو يبرّضه بالأدباب وغيرها للمنزلة العالية ،  
في أن ذلك حسن . ونحن نتقصّى القول في ذلك عند بيان وجه الحكمة في التكليف  
والآلام . فإذا صحّ ما قلناه ثبّت أنه تعالى منعم بابتداء الخلق ، وأن إنعامه بذلك يصحّ  
وإن لم يتقدمه ولم يقارنه مضرة على وجه .

على أن ما ذكره من الشهوة لو كانت مضرة مع فقد المشتهى لم يجب كونها ضررا  
مع المنكبين من نيله ؛ لأنّ كون الشيء ضررا أو نفعاً قد يتغير بمقارنة الغير والعمرى / ٦٨  
منه . ألا ترى أن إخراج الإنسان الثوب الذي يملكه يكون مضرة إذا عرى من بدل ،  
ولا يكون ضررا إذا أخرجه يبدل بوفى عليه في النفع ، فكذلك القول فيما يدفع به المضارّ .

فإذا صحَّ ذلك لم يجب فيها إذا خلق تعالى الخلق وأعطاهم الشهوة ومكَّتهم من المشتى ،  
وأنالهم إياه حتى التذوا به أن تكون نعمته مشوبة بالضررة ، بل جميع ما فعله نعمة ؛ كما  
أن الواحد منا لو أعطى غيره ما لا ، ثم مكَّته من تحصيل مراده بذلك المال ، كان منما ،  
وكان أعظم نعمة ممن فعل أحد هذين .

على أن الشهوة لو كانت مِصرة على ما سأل عنه لوجب أن يقبح من الواحد منا  
التعمد لتقوية شهوته بما يتكلفه من بذل الأموال وغيره . فإذا ثبت حسن ذلك  
إذا كان متمكنا من نيل ما يشتهي فيجب أن يحسن منه تعالى خالق الشهوة إذا مكَّته من  
المشتى أو آتاه إياه فالتذ به .

فإن قيل : فهل يصح حصول الشهوة ولا تلحق المشتى مصرة ؛ نحو الجوع وغيره .  
قيل له : إنه لا يمتنع وجودها ولا مصرة ، سيما إذا وجدوا معها سائر ما يشتهي وناله ؛  
لأن ذلك لو كان مصرة لم يصح حصول منفعة معقولة ، وفي الجهل بالنفع المحض جهل  
بالضررة ، وفي هذا بعض ما نعلمه ضرورة ، فكيف يقال : إنه تعالى مضر بمخلقه إذا  
خلق لهم الشهوة ؛ وأنالهم المشتى ، وبلَّهم الأمانى . وقد بينا بطلان القول بأن اللذة  
راحة من مؤلم ، فليس لأحد أن يقول : إنه تعالى إذا شهى إليهم ما نالوه فلا بدَّ من  
أن يكون مؤلما لهم ، وإن أراحهم منه . هذا ، وقد بينا أن ذلك لو كان مصرة إذا انفرد  
ولم يجب إذا وجد معه اللذة أن يكون مصرة . فهذا القول ساقط على كل حال .

٦٨ ب / فإن قيل : إن من جعل غيره محتاجا فقد أضرب به والشهوة هي أصل الحاجة ،  
فكيف يصح ما ذكرتموه : من أن ما فعله تعالى هو نفع مخصوص .

قيل له : إن الشهوة وإن كانت هي الأصل في الحاجة ، فهي الأصل في النفعة واللاذة ،  
وكما أنها إذا انفردت عن المشتى تضر ، فكذلك إذا قارنها المشتى تنفع ؛ لأنه لولاها لم  
يلتذ بها بقاله ؛ كما لولاها لم يضره فقدَّ المشتى . وإذا صحَّ ذلك ثم خلق تعالى الشهوة  
مع المشتى عند ابتلاء الخلق فيجب كونه نافعا منما .

فإن قيل: أيجوز أن يخلق الشهوة من [دون<sup>(١)</sup>] نور الطبع . قيل له : إن نور الطبع أقرب إلى ألا يخلو الخلق منه ؛ من حيث علم أنه لا يصح أن يقطع جسمه إلا وبألم .  
فإن قال : فيجب أن يكون تعالى بخلفه ذلك في الخلق مضرا به ، كما أنه يخلق الشهوة [كان<sup>(٢)</sup>] نافعا ، وذلك يوجب قبح ابتدائه بالخلق .

قيل له : إن نور الطبع إذا عرى عن إدراك ما يألم به ، فإنه ليس بمضرة ؛ كما أن الشهوة إذا خلّت من المشهى أو ممّا يقوم مقامه لم تكن منفعة ، وهو تعالى وإن خلق فينبئته من الخلق الشهوة والنور فإنه إذا مكّنه من المشهى ، أو أناله إنباء وأخلاه من إدراك ما ينفر طبعه عنه فيجب كونه محسنا ومنعا .

فإن قيل : أليس القديم تعالى قد يجوز أن يبتدئ الخلق ، ويخلق لهم الشهوة ، ويعينهم من المشهى ويوضحهم ، كما يصح أن يؤلمهم للترويض ويكلفهم ، فيجب إذا كان المنع من المشهى في حكم الضرر ألا يكون منعا عليهم متى خلقهم على هذه الصفة .

١ ٦٩

/ قيل له : إن ذلك إن ثبت فإتّما يقدح في حسن التكليف والآلام ، فأما أن يقدح في حسن اختراع الخلق على الوجه الذي قدّمناه ، فيعيد . ومتى ثبت حسن ابتدائه تعالى الخلق على الصفة التي يبتناها فيجب أن يحسن ما سأل عنه ؛ لما سنذكره من بعد ، من أن ما أدّى إلى النفع العظيم<sup>(٣)</sup> المضار اليسيرة يكون بمنزلة نفع حاصل ، في أنه حسن ، وفي أن فاعله معمم .

فإن قيل : إذا كان لا يصحّ منه تعالى الإنعام على الوجه الذي ذكرتم إلا بالانقطاع عنه وإفساده ، فيجب أن يكون قبيحا وأن يفارق ما يفعله أحدنا من الإحسان الذي لا يكرّره بإفساد ولا قطع .

قيل له : إنما كما ثبت أن النعمة حسنة إذا دامت ، فكذلك إذا انقطعت . ألا ترى

(٢) كذا في الأصل . والأولى : « مع » .

(١) زيادة اقتضاها السياق .

أنه يحسن من الإنسان أن يملك غيره ما ينتفع به ، ويحسن منه أن يعبره أو فائتاً ثم يسترجعه ، فما الذي يمنع من حسن إنصافه تعالى بالاختراع على الوجه الذي وصفناه ، وإن كان يقطع ذلك بموت أو غيره ، ولا يكون هذا القطع بنفسه للنعمة ؛ لأنها لا تخرج من أن تكون منفعة غير مؤدية إلى مضرة .

فإن قال : إنما سألناكم عن قطع تلك النعم بالموت على وجه يالم بذلك ويستم ، ومثل ذلك يقبح في الشاهد ، لأن المير لنيره ثواب لو آله الاسترجاع لكان فاعلاً فاعلاً قبيحاً .

قيل له : إنه تعالى إذا ألم عند الموت فسمعوا على ذلك ، ويصير من هذا الوجه نعماً / على ما نبينه من بعد ، فيجب ألا يؤثر في كون ما تقدم نعمة خالصة . فأما إذا مات من غير ألم فإنه لا يجب أن يموت على ذلك ، ولا يؤثر في كون ما تقدم إحساناً . وذلك يبطل القول بأن هذه النعم منه لا تخلص عن مضرة متأخرة .

فإن قال : إن ذلك يستحيل ، لأن من كان في نعمة فلا بد من أن ينتم بزوالها وانقطاعها ، فيجب ألا تخلو نعمة من هذا النعم ، وفي ذلك تصحيح ما سألناكم عنه .

قيل له : إنه لا يمنع منه تعالى ألا يخطر بباله انقطاع ذلك ، ولا يجعله بصفة من يفكر فيه ، ثم يملئه حياته ، من غير ألم ، فتكون النعمة منه خالصة غير مشوبة بألم وغم وإنما [ لا<sup>(١)</sup> ] يبعد ما ذكرته في العاقل للتفكر في أحوال ملاذّه ، ومن كان هذا حاله ولم يخل من النعم بانقطاع النعم فيجب أن يموت على ذلك ، فيصير ذلك نعمة تالية للنعم الأولى ؛ على ما نبينه في باب الموت .

ولا يبعد أن يقال : إنه تعالى وإن خلقه عاقلاً متفكراً في أحواله فقد جعله بحيث يظن في أكثر الأحوال البقاء ؛ ومع قوة ظنه لذلك يبعد أن ينتم ؛ فإذا فاجأه الموت من بعد فقد خلس نسيه من غم وألم ، فلا يجب ما سأل عنه على هذا الوجه . يبين ذلك أن

(١) زيادة انضمام المقام .

السرور متى زاد على النعم لم يمتدّ بالنعم . وقد علم أنه إذا قوى في نفعه البقاء في كل حال ، وأن نعيمه الذي هو فيها <sup>(١)</sup> مستدام ، سرّ بذلك ، ويقلّ تأثير علمه بأنه سيموت من بعد ، فيحصل الحكم للسرور ، ويخرج النعم من أن يكون مؤثراً لمقارنة السرور له ، وإن كان لو انفرد لأثّر .

وبعد / فلو ثبت أن إنعامه تعالى لا يخلص مما قاله ، لكان لا يؤثر في حسنه وكونه نعمة ؛ لأن السير من النعم لا يؤثر في عظيم المنفعة ، بل متى لم يتمّ النفع إلا به لم يمتدّ به أصلاً ، وكل ذلك يبطل ما سأل عنه .

فإن قيل : إذا كان إنعامه تعالى لا يخلو من حرّ وبرد وضرر وآلام فيجب ألا يحسن وأن يفارق إحسان الواحد منا إلى غيره الخالي من جميع ما ذكرناه .

قيل له : إن جميع ما ذكرته مما يجوز أن يخلو الخالي للشهوى المتمكن من شهوته منه ، على ما قدمناه من قبل . وإنما قلنا تعالى لضروب من الصالح ، ولنفع الخلق ، وذلك يبطل ما سأل عنه . فأما القدر الذي يضّرّ منه بالعبد فإنه تعالى سيموّض عليه إذا كان لا بدّ . للعبد من أن يتعرض له ، وقد أحوجّه إليه فأما إذا تعرض للبرد والحرّ مختاراً لمنفعة أو غيرها فذلك إما لا يستحقّ به عوضاً .

فإن قيل : ما أنكرتم أن مافعله تعالى من الإنعام بالاختراع وغيره لا يحسن ؛ لأنه لا ينفك من وجوب الحاجة إليه تعالى ، وذلك نقص يلحق المحتاج ، ويوجب قبح ما يفعل به من الإحسان ، وليس كذلك حال ما فعله الواحد منا من الإحسان لغيره ؛ لأنه لا يوجب كونه محتاجاً إليه لا بحالة ولو أنه جعله بحيث يجب أن يحتاج إليه وبذلك له ، لكان ذلك يؤثر في كونه منبهاً ومحسناً .

قيل له : إن وجوب حاجته إلى الله تعالى لا يؤثر في كونه منبهاً كما لا يؤثر في كونه

(١) كذا في الأصل ، أي في الحياة مثلاً . والأولى : « فيه » .

نافعا له منفعة ؛ لأنه يؤدي إلى مضرة . وإنما صيره ممن يصلح أن ينفعه دائما ، وعرفه أنه المختص بصحة الإنعام عليه ، وذلك مما يُعظم موقع إنعامه ؛ ولا يقبح في الشاهد أن يصير الوالد ولده بالصفة / التي يحتاج معه إلى إنعامه عليه ، ويتضمن له إدامة الإنعام عليه ، وذلك يسقط ما سأل عنه ، وبُطل القول بأن ذلك نقص إلا أن يراد بالنقص كونه محتاجا في الأصل ، وهذا إنما يثبت نقصا من حيث كان لا يصح إلا على المحدث الذي يجوز المدم عليه ، ووقوع القبيح منه إن كان قادرا ، ويحمل كون الغنى غنيا بخلافه ، من حيث لا يوجب ما ذكرناه ولا يقتضيه ، فأما أن يؤثر ذلك في كون ما فعل به النعم إحسانا فبيد .

فإن قال : إن من يرجو تفضل غيره ويكون حاله موقوفا على عطاياه ، فلا بد من أن يلحقه النعم والنعيم ، ولذلك يجد الواحد منا لما يأخذه على جهة الاستحقاق مزية على التفضل ، وربما تحمل كل مشقة في الامتناع من تناول التفضل ، ويتحمل الكلف في تناول المستحق ، وكل ذلك يبين أن إنعامه تعالى لا يخلص عما يكدره من الشوائب . قيل له : إن النعم والأنفة إنما يلحقان بالتفضل الواصل إليه ممن لم يخلقه ويحببه<sup>(١)</sup> وينعم عليه بسائر أحواله ، فأما من هذا حاله فلا يجوز أن يلحقه ما ذكرناه ، ولذلك لا يأنف أحدنا من تفضل من رباه وعلمه ، وموله ، وأشاد بذكره وعرضه للرتب العالية ، بل يتوصل بكل جهد إلى تحصيل التفضل من جهته ، وإنما يأنف من تفضل من تقصر منزلته عنه ، أو يظن أنه يمن عليه بالمطايا أو ينتقص حاله عند الناس بإفضاله عليه ، ويؤذبه ذلك إلى مضار . والتقديم تعالى فهو الخترع ، واللحى ، والجاعل للعبد بالأوصاف التي معها يلتذ ويتنعم ، فكل ما يصل إليه لا بد من كونه نعمة من قبله ، فيجب أن يكون / وجوب حاجته إليه وتعرضه لنعمه مما يؤكد نعمه ، ويوجب عظمها .

فإن قيل : إنه تعالى إذا أنعم بما ذكرتموه من الاختراع وغيره ، فلا بد من كونه غير منعم عليه <sup>(١)</sup> ، بل هو أعظم مما فعله من النعم لو فعله ؛ لأنه قادر على ما لا نهاية له ، وهذا يوجب كون نعمته قبيحة ؛ لمقارنة الإساءة لها ، وكونه غير مستحق للمدح ؛ من حيث أخل بالواجبات التي هي أعظم ما فعله من النعم .

قيل له : إن ما يقدر عليه من النعم للبتداء غير واجب عليه عندنا ؛ لأنه لو وجب ذلك لأدى إلى وجوب ما يستحيل منه إيجاده ، وهذا لا يصح ، فيجب بطلان ما سألت السائل عنه . فإذا بطل القول بأنه تعالى قد أخل بالواجب ، وجب كونه مستحقا للشكر على ما فعله من النعم . ولو ثبت أن ذلك واجب عليه لم يجب أن يكون مسئلا إلى العبد بأن لم يفعله به ؛ لأن ذلك يؤدي إلى ألا يقدر على الاضكاك من الإساءة ، وإذا بطل ذلك لم يفتقر حال إحسانه إلى العبد الذي اخترعه ، وجله بالصفة التي ذكرناها .

وإنما ألزمتا المجبرة القول بأنه لانعمة له على العبد من حيث خلقه ليُفَرَّ به ، ويستدرجه إلى ما يؤدبه إلى دوام العقاب الذي لا يستحقه ، فذلك قلنا ؛ إنه تعالى يجب أن يكون مسئلا إليه وظالما له ، وألا يمتد يسير إحسانه إليه . وليس كذلك ما ذكرناه .

يبين ذلك أن الواحد منا لا يخرج من أن يكون منعميا على غيره ؛ من حيث لا يفعل به ما يقدر عليه من الإتيان الزائد على ما فعله . وكل ذلك يبين سقوط ما سألت عنه .

فإن قيل : إذا خلقه مشتبها فلا يخلون أن ينيله ما يلتذ به على جهة الاضطراب ، وهذا يوجب نقص حال التلذذ على حسب ما يقولونه في أهل الجنة ؛ أنه لا يجوز كونهم ب ٧١ مضطرين إلى أفعالهم وملاذمهم ؛ لما فيه من انتقاص حال التلذذ ، وذلك يؤثر في كون اللذة

(١) كأن في الكلام بعده سقطا ، والأصل : « إذ حرمه فضلا كثيرا » مثلا .

نعمة أو تمكينه من نيل ما يشتهي ، فلا بد من أن يلحقه التعب على الحسد الذي يفعله الواحد منا في أكله وتصرفه . وذلك بنقص النعمة ؛ فيجب أن يؤثر ما ذكرناه في كون مافله نعمة وإحسانا ، ويوجب ألا يستحق به شكرا ولا مدحا .

قيل له : إنه تعالى إن اضطره إلى نيل ما شهأ إليه فإنه يكون متعيا عليه ، وكذلك إن مكثه منه ، لأنه لا يمتد في باب اللذ بتناولها باليد والمضغ وما شاكلها ؛ لأن ذلك عند العقلاء لا ينقص النعمة ولا يؤثر فيها متى كان ما يناله يناله على الحد الذي يشتهي ، ولذلك يكون الواحد منا متعيا على الجائع متى مكثه من الطعام ، ولا تؤثر حاجته إلى تناوله وأكله في كون مافله نعمة ، وإنما تنقص على الإنسان اللذة متى لم يصل إليها إلا بكدة وكلفة ، فأما أن يؤثر فيه ما قال فبيد .

وإنما قلنا : إنه تعالى لا يجوز أن يحصل الثواب إليهم على وجه الضرورة ؛ لأن من حق الثواب أن يصل إلى الثاب على أعلى منازل النعم وللنعم . وكونه متخيراً فيما يتناوله هو أعلى في اللذة من كونه مضطراً . ولا يجب إن قصر حاله عن حال غيره من اللذ ألا يكون نعمة . ولذلك جوزنا أن ينعم تعالى على من ينتدبه<sup>(١)</sup> في الجنة على هذا الحد من جهة العقل .

فإن قيل : إنه تعالى إذا لم يصح أن ينعم عليه بالما كول وغيره من اللذ إلا مع إحواجه إلى التوسط ، ومعالجة الروائح الكريهة ، إلى ما أشبه ذلك ، فيجب كونه مشوباً وخارجاً من أن يكون نعمة حسنة .

١ ٧٢ قيل له / : إنه كان لا يتمتع منه تعالى أن ينيله اللذ من دون ما سألت عنه ؛ لأن الحاجة إلى ما ذكرته ليست واجبة حتى لا يفك الحى منها ، ولذلك تقول في أهل الجنة :

(١) في الأصل : « بدده » من غير نقط . وكان المراد : يدعو إليها من غير أن يكون ذلك ثواب عمل .



إنهم لا يتنوطون ، ولا يحصل في جسمهم ما يتأذى برائحته ؛ فإن ما يتناولونه يخرج عرقاً في جسمهم طيب الرائحة ، فلو صح ما سألت عنه لوجب إذا خلقهم على هذا الحد أن يكون منعماً ومحسناً ، وأن يكون إذا أحوجهم إلى ما سألت عنه أن يحسن منه ذلك للمعوض كالآلام ، ولا يؤثر ذلك في حسن إنعامه تعالى عليه .

هذا وقد علمنا أن العبد قد يخلو من التأذى بهذه الأمور ، فلا يؤثر في كون ما فله الله تعالى به نعمة ، وقد يجوز لو تأذى به أن يقل تأذيه بالإضافة إلى عظيم النعم ، فلا يؤثر في حسنه وكونه نعمة . وقد يجوز من الله تعالى أن يجعل شهوته فيما لا يقب هذه الأمور بالعادة ؛ نحو سماع الأصوات ، والنظر إلى الصور ، وشم الأرائيح الطيبة ، على ما قوله في الملائكة عليهم السلام . ونحن نتبين من بعد أن الأكل لا يجب أن يقب ما قاله ، وإنما يحصل ذلك في الشاهد بالعادة ، ولذلك اختلفت <sup>(١)</sup> فيه ، وصار حصول المأكول وغيره في بعض الحيوان مستحيلاً إلى صلاح ، وإلى رائحة طيبة ، فذلك لم ينقص في هذا الموضع .

فإن قال : إنه تعالى إذا شئى إليه الشيء فيجب كونه مشتهياً لأمثاله ؛ لأن الشهوة لا تختص في التعلق ، وذلك يوجب أن العبد لا يخلو في كل وقت من أن يكون مشتهياً لأمر لا يصح أن يناله ، وذلك ينقص النعمة ويوجب قبحها .

قيل له : إننا قد بينا أن كونه غير مدرك لا يشتهيه لا يوجب كونه مضروراً وألماً أو مقترناً إذ لم يكن في الحال نائلاً لأمثاله ، فكيف به إذا كان نائلاً لبعض ما يشتهيه على وجه / لا يصح أن يزيد عليه . وذلك يسقط ما سأل عنه .

فإن قيل : أليس قد ينال ما يشتهيه بعد تقدم استيفاء الطعام ويضر ذلك به ، فيجب

---

(١) كان المراد : اختلفت الأحياء أو الحيوانات .

ألا يكون تعالى منعماً عليه بهذه الشهوة الزائدة ، وبالتمكن من هذا المشتهى ، ولا فرق بينهما وبين ما تقدم . وذلك يبطل القول بأنه منعم على العبد .

قيل له : إن هذه الشهوة الزائدة لا يمتنع أن ينال المشتهى عند وجودها ولا يتأذى به . لأن هذا الضرب من التأذى هو بالمادة ، ولذلك تختلف أحوال العباد فيه ، فمنهم من تلحقه التَّخَمَّة بقدر لا يؤثر في غيره هذا التأثير ، وإذا صح ذلك لم يمتنع ألا يفعل تعالى ذلك ، فتكون النعمة خالصة من الشوائب . فأما إذا كانت المادة هذه فإنه تعالى يمنع من نيل ذلك المشتهى ، فيكون كالتكليف المؤدى إلى النفع أو لموضع عليه ، أو يفعل المصلحة على ما يبينه من بعد . وكل ذلك يبين فساد ما سأل عنه .

فإن قيل : إنكم شرطتم في حسن فعله تعالى اختراع الخلق على الصفة التي ذكرتم أن يكون خلقه لينغمه ، وأن يتنقى عنه وجوه القبح ، فينبوا كلا الأمرين ليطمأنكم ما ذكرتم .

قيل له : إنا قد بينا أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وبيننا أن ما يفعله لابد من كونه حسناً ، وإذا ثبت أن خلقه للحي لا يحسن إلا على هذا الوجه وجب القضاء به ، فذلك قطعنا على أنه تعالى قد أراد بخلقهم أن ينغمهم ؛ لأنه لو لم يكن له في ذلك غرض لكان في حكم العبث ، وذلك يمنع من أن يريد اختراع الخلق وإحداثه فقط . فأما وجوه القبح فقد علمنا انتفاءها عنه ؛ من حيث ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح . ولأن وجوه / القبح معقولة ؛ وقد علمنا انتفاء جميعها عما خلقه . ولا يخفى بعد ذلك السائل فيما سأل عنه من أحد وجهين ، إما أن يدعى ثبوت وجه من وجوه القبح قد علمنا انتفاءه عما خلق ، وسقوط ذلك ظاهر ، أو يدعى ما الطريق إلى انتفائه عما خلق الاستدلال ، فالنحوصل إلى نفيه عملية الدلالة المتقدمة على أنه لا يفعل القبيح . فأما إذا أزم على هذا الكلام ما ليس من وجوه القبح فوجه إسقاطه أن نبين أنه ليس من هذا القبيل أصلاً .

وقد مضى فيما أوردناه من الأسوة مايفارق ذلك ، وبينما نقول فيه ونبينا على طريق الكلام في نظائره . وذلك ينفي عن إيراد كل شبهة في هذا الباب .

### ذكر مايسألون عنه في هذا الباب

قالوا : إذا كانت اللذة لا تكون إلا راحة من مؤلم ، فيجب ألا يحسن منه تعالى أن يخلق الخلق ، ويوجههم إلى الاستراحة مما هم عليه ، كما لا يحسن إزال الضرر بالغير مع فعل مايدفع به عنه .

وهذا مما قد بينا فساد من قبل ، ودلنا على أن اللذة لو كانت راحة من مؤلم لم يصح من العقلاء تكلف تقوية الشهوة ببذل الأموال ، ولا اختلفت أحوال للنافع عندهم ، وبيننا سائر ما يتصل بهذا الباب . فإذا صح ذلك حسن منه تعالى أن يخلقهم لينفعهم ، ولا يكون بخلافه إيلام مضرًا ، بل يكون مبتدئًا للنفعة ، وخالفًا لهم لأجلها ، على ما فصلناه من قبل ، وصار فعله تعالى من هذا الوجه بمنزلة إتمام منا على غيره ابتداء في باب كونه حسنًا وإحسانًا ، وفارق حاله حال من أنزل بنيره مضرة ودفعها عنه ؛ لأننا قد بينا أن ما فعله تعالى هو / ابتداء نعمة ومنفعة ، ففعله على ما قلناه أولى .

٧٣ ب

ولو ثبت أنه آخر ثم دفع المضرة لوجب كونه محسنًا بدفع ذلك ، وإن كان مسببًا بإزالة المضرة في الابتداء فلا يجب أن يكون جملة هذا الفعل قبيحا . وكذلك نقول فيمن أخر بنيره ثم رام دفع الضرر عنه لأنه يحسن في الثاني ، وإن كان مسببًا في الأول . ويجب أن ينظر في حاله ، فإن كان الإحسان أعظم أزال الألم المستحق بالأول ، وإن كانت الإساءة أعظم أحبط الألم المستحق عليها ما استحقه من اللذ .

### سؤال

قالوا : إنه تعالى يخلق الشهوة قد صير العبد محتاجا إلى نيل الشهي ، وهذا في حكم

الضرر ، فإذا لم يصح منه تعالى أن ينفعه إلا بهذه المقدمة فيجب ألا يحسن منه اختراعه أصلاً ؛ من حيث لا يتم إلا بإتزال الضرر به .

وهذا قد يتأ فساد من قبل ، ودلنا على أن مجرد الشهوة لا تكون مضرة ، دون أن يتخل من المشتبه على بعض الوجوه . وذلك يبطل ما سأل عنه ، ويبين فساد أن العاقل إذا استحسن أن يقوى شهوته بإتفاق الأموال لتزداد ملأه ، فما الذي يمنع من حسن خلقه تعالى الشهوة ، وتمكينه من المشتبه .

وبد ، فلو لم تحسن الشهوة لم يحسن الإنعام أصلاً ، لأنها الأصل في النعم ؛ من حيث لا يتم الالتئاذ إلا معها ؛ كما أن الحياة أصل فيها ؛ من حيث لا يصح الإدراك إلا معها . وكل قول يؤدي إلى بطلان صحة الإنعام أو حسنه يجب فساد .

### سؤال

فإن قيل : إذا كانت الشهوة تتعلق بالقبيح والحسن جميعاً ، ويستحيل فيها الاختصاص في / باب التعلق فيجب ألا يصح منه أن ينعم عليه على وجه [ لا<sup>(١)</sup> ] يخلص النعم من وجه القبح ؛ لأن تعلق الشهوة بالقبيح يوجب قبحها .

قيل له : إن تعلق الشيء بالقبيح لا يقتضي قبحه ، كما أن تعلقه بالحسن لا يقتضي حسنه . ولذلك حسن العلم بالقبيح والظن له على بعض الوجوه ، وإن تعلقاً بالقبيح ، فذلك حسن العلم بالقبيح والظن له . ويقبح إرادة الحسن ممن لا يطيعه ، وإن تعلق بالحسن . فإذا صح ما قلناه ، وجب أن يمتد في قبح ما يتعلق بالقبيح والحسن أو حسنه سوى ما قاله السائل . وهذا لو ثبت في كل الشهوات أنها تتعلق بالأمرين ، فأتا وفيها ما لا يتعلق إلا بالحسن إذا كان متعلقاً بأفعاله تعالى : من الألوان والطعوم والأرايح فالذي أورده باطل . وإنما يصح ما قاله فيما يتعلق بالمسوع ، أو اللذة الحادثة في الجسم ،

(١) زيادة اقتضاه التمام .

أو نيل لما كُول ؛ لأن ذلك قد يقع من العباد على وجه يقبح . فلا أنه تعالى خلق خَلْقًا ، وجعل شهورته في الأمور الحسية فقط ، لوجب كونه منميا ، ولزال الطعن بما ذكره .  
فإن قال : إنما قدحت بما أوردته في خلقه تعالى الخلق على الصفة التي نجدد عليها في الشهوات . فتقدركم لما قدرتموه لا يؤثر في كلامي .

قيل له : إنا بينا بما قلناه أن الشهوة لا يجب أن تكون قبيحة على كل حال على ما قدرته ، فإن ما أوردته إذا سلم لم يوجب قبح الاختراع على كل حال ، وإنما يوجب قبحا على حال دون حال . فأما إذا قصدت بالسؤال الطعن فيما وجدنا عليه أحوال الخلق من كونهم مشتهين القبيح ، فالذي يبطل ذلك أن تعلق الشهوة بالقبيح لا يوجب قبحها ؛ كما لا يجب قبح العلم بالقبيح والظن له والخبر عنه .

فإن قيل : حمل الشهوة على الإرادة أولى لمشاركتها في كونها داعية إلى نيل المشتهى ،  
فكما قبح الإرادة إذا تعلقت بالقبيح فكذلك الشهوة .

قيل له : إن الإرادة لا تدعو إلى فعل القبيح ، وإنما يفعل للداعي الذي له بفعل المراد ، لا أنها داعية في الحقيقة ؛ لأن من حق الداعي إلى الفعل أن يقصد به ، والإرادة تفارن<sup>(١)</sup> إذا كانت اختيارا وإثارا . وقد شرحنا ذلك من قبل ، فلا يصح أن تحمل الشهوة على الإرادة ، فهذه العلة مع أنها مفقودة في الأصل موجودة في الفرع . هذا وهي غير موجودة في الفرع على كل حال ؛ لأن الشهوة متى خلت من أن يعلم للشتهى حالها وحال متعلقها لم تكن داعية ، فالداعي إذا هو كونه للشتهى عالما بأنه مشتهى للشهوى ، وأنه يلتذ به إذا تناوله ، أو كونه ظانًا ، دون نفس الشهوة ، وفي ذلك إبطال ما سأل عنه .

(١) في الأصل : هارن ، من غير نطق أى تفارق . والظاهر ما أثبتنا .

فإن قال : إذا قلتم إنه تعالى لو خلق في العاقل شهوة القبيح ، ولم يكلفه الامتناع منه لكان مغرباً بقوله ، ولقبح منه ذلك ، فقد أوجبتم بذلك كونها داعية إلى القبيح ، وهذا ينقض ما ذكرتموه الآن .

قيل له : إنا جعلناها سبباً لكونه مغرباً بالقبيح ؛ لأنه إذا كان عاقلاً ، وعلم من نفسه كونها مشبهة ، دعاه ذلك إلى نيل المشتهى ، فإذا لم يخش من نيله العقاب والدم كان إلى فعله أقرب . وهذا موافق لما قلناه الآن .

فإن قال : إنه وإن وافقه ، وزال لما ينتموه النقص عن كلامكم ، فإن ما حكيت به بطل قولكم من وجه آخر ؛ لأن الشهوة إذا كانت سبباً للإغراء بالقبيح فيجب كونها قبيحة ، كما أن الإرادة لما صح بها الأمر بالقبيح كانت قبيحة . ١٧٥

قيل له : إنه إنما يكون إغراء بالقبيح على وجه دون وجه ، فمضى ممكن المشتهى من نيل الحسن ، وأغنى بذلك عن القبيح ، خرجت من أن تكون إغراء ، كما يخرج بالتكليف من هذه الصفة ، فيجب أن تكون حسنة إذا خلقها الله تعالى مع التمكن من المشتهى الحسن ، أو مع التكليف . وفي ذلك إبطال سؤاله . فأنما لو أوجدها تعالى في عاقل مع فقد هذين الأمرين كان يجب كونها قبيحة ، لأنها إما أن تكون إغراء بالقبيح ، وإما أن تكون عبثاً ، على ما نبيته من بعد . ولا تحقيق في هذه الحال من حيث تعلقت بالقبيح ، لأنه كان يجب قبحها وإن حصل معها الوجهان اللذان قدمناهما . وكان شيخنا <sup>(١)</sup> أبو إسحاق رحمه الله يمتثل في هذا الباب بأن الشهوة لا أصل لها في الشاهد يعتبر به حالها في حسن أو قبح ؛ كسائر الأجناس . فإذا صح ذلك وثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وثبت أنه خلقها مع تعلقها بالقبيح والحسن ، فيجب أن يعلم بذلك أن تعلقها بالقبيح ليس بوجه لقبحها ، وإلا لم يكن ليخلقها أصلاً .

(١) هو إبراهيم بن سيار النظام من روى المتأخرات مات في سنة ٢٢١ ، ٢٣١ هـ . وهو شيعي في المذهب فإنه لم يقله .

وبعد ؛ فإذا صحّ بما بينته في باب التكليف أن التكليف لا يتم إلا بشهوة الطبع ، ونفور الطبع عن الواجب ، وثبت حسنه ، فيجب القضاء بحسنهما جميعا على كل حال ، ما لم يحصل فيهما وجه من وجوه القبح .

وقد وقف شيخنا أبو هاشم رحمه الله فيمن أكل عقله ، وشهى إليه الطبع ، ولم يمرضه للثواب ما الذى يكون ضررا ؟ آلهشوة أم المعرفة ، وذلك مما نبينه بعد إن شاء الله .

٧٥ ب

### سؤال /

فإن قيل : إذا كان مع خلقه تعالى الخى المشهى يصح وصول المضار إليه ؛ كما يصح انتفاعه ، فلم صار بأن يكون خلقه له نفعاً أولى من أن يكون ضرراً . أوليس لا يصح أن يظلم وينزل به المضار إلا لأنه قد خلق حياً ، وخلق فيه نفور الطبع . فيجب ألا يكون ذلك حكمة تم فعله .

قيل له : إن خلقه تعالى الشهوة مع التمكن من المشهى يجب كونه حسناً ؛ من حيث كان إحساناً ونعمة ، وإن<sup>(١)</sup> تمكن النير من ظلمه عند ذلك . ويفارق ذلك ما يقوله : من أن الانتذاذ بالغيبس للسموم لا يوجب كونه نفعاً ، ولا يخرج من كونه ضرراً . وذلك لأن الضرر الذى يقع عقب تناوله كالموجب بالمادة ؛ لأنه تعالى وإن أبداه فقد أجرى العادة بذلك على وجه لا يجوز أن ينقضها ؛ وما أدى إلى الضرر العظيم يقبح ، وإن اختص بنفع يسير . وليس كذلك ما قد يحصل من الضرر بظلم الواحد من غيره ؛ لأنه ليس بموجب عن خلقه إتياء حياً ، ولا هو واجب بالمادة ، فلا يجب أن يقاس على ما قدمناه . فبطل ملتهم على حسن الاختراع بهذا الكلام .

(١) سقط هذا الحرف في الأصل .

### سؤال

فإن قال : إذا كان خَلَقَه تعالى الحيّ لينفعه بالتفضّل لا يتمّ إلا مع تكليف وأمراض يُزيلها به وبغيره ، وكنا قبيحين ؛ لما فيهما من الضرر الذي قد فُعل لمن لا يختاره بل يكرهه ، فيجب كون الاختراع قبيحا .

قيل له : إنا سنبين من بعد حسن التكليف ، ووجه الحكمة فيه ، وكذلك حسن الآلام والأمراض بالتعويض ووجه الصلاح فيه . وفي ذلك إبطال ما ظننته ؛ لأنك بنيت السؤال على أنها ، إذا قبحا وجب قبح ما لا ينفك/منهما ، فإذا بينا حسنهما فقد سقط كلامه .  
وبعد ، فإنما يجوزُ ترمي الاختراع من التكليف والأمراض ؛ لأنه تعالى لو خلق الخلق شتيا ممكنا من اللأذ ، ولم يجعله بصفة للكلف لصحّ وإن لم يكلفه أصلا ، ولصحّ ألا يؤله ويُعرّضه ، ويمنع غيره أيضا من الظلم ويشغله عنه . وفي ذلك سقوط ما سأل عنه . ونحن نبيّن من بعد أن التكليف غير واجب ، وأنه كان لا يمتنع منه تعالى أن يمتنع الحي للشتي وإن لم يكلفه أصلا .

١٧٦

### سؤال

فإن قيل : إذا كان تعالى إنما يمتنع الخلق في الإبداء بمجوده ورحمته ، وحكمته ونظره لمن خَلَقَه ، وكانت هذه الأوصاف حاصلة فيما لم يزل ، فيجب كونه خالقا لم يزل ، وإن حصل حكما بعد مالم يكن كذلك لزم أن يكون حكما لمة ، وتلك اللمة إذا كانت محدثة وإنما يفعلها لحكمته اقتضت علّة أخرى ، وفي ذلك إثبات مالا نهاية له . ومقّ قلم : إنه فعل الفعل للحكمته وجوده لزمكم أحد أمرين : إما أن يكون فاعلا له لمة موجبة ، وذلك يؤدّي إلى إثبات مالا نهاية له من الملل ، أو أن تقولوا : إنه يفعل لطبعه كما يقوله التنويّة في النور والظلمة ، أو يلزمكم القول بأنه عاين بفعله ؛



لأن المبت لا يفيد إلا كونه واقعا لا لنفرض ولا لعلّة . فإذا أدّى القول بإثبات الصانع أو إثبات الاختراع إلى ما قدمناه فيجب القضاء بفساده .

قيل له : إنا قد بينّا من قبل أنه لا بدّ من إثبات محدث للحوادث ، ولا بدّ من كونه قديما ، وبينّا أنه لا يصحّ كونه فاعلا لعلّة موجبة ؛ لما فيه من وجوه الفساد التي قدّمناها / في الفصل المتقدم . وذلك أيضا يبطل ما يقوله بعض الجهال من أن العالمَ فِعْلٌ لفاعل ، فهو قديم ؛ لأنّ فاعله علّة في وجوده ؛ من حيث كان لا بدّ للجوّاد من جُود ؛ لأنّ ذلك يحيل معنى الفعل ، وحقيقة الفاعل ، ويوجب ألا يكون ماحله فاعلا وعلّة بأن يكون كذلك أولى من الفعل أن يكون علّة له . وقد دللنا من قبل على أن القديم قديم لنفسه ، وأن المشاركة في هذه الصفة توجب الاتفاق في الذات ، حتى لا يصحّ في أحد القديمين أن يختصّ بصفة لذاته إلا ويجب أن يشاركه الآخر فيها ؛ فإذا صحّ ذلك بطل ما قالوه .

وبمثلّه يبطل القول بأن الفاعل يفعل لطبعه ؛ لأنّ ذلك ينقض كون الفاعل فاعلا . وقد بينّا فساد ذلك أيضا في باب التولّد ، ودلّلنا على أن الطبع لاحقيقة له ، وأنه بمنزلة لفظة الكسب التي يمتلّق بها أصحاب الخلق . وقد بينّا من قبل أنه تعالى لا يجب كونه عابثا باختراع الأحياء على الصفات التي قدّمنا ذكرها ؛ لأنّ العابث هو من لا غرض له فيما يفعله ، فأما إذا فعل الفعل لنرض يقتضى حسنه فيجب خروجه من كونه عبثا ، وبينّا أنه تعالى يخلق الحىّ المشتهى لينفعه بالوجوه التي يصحّ أن ينتفع عليها ، ومن ليس بحىّ يخلقه لينفع به على الوجه الذى يمكن فيه ، وذلك يخرج خلقه لهما من كونه عبثا . ولنا قول : إنه تعالى يخترع الخلق لجوده ؛ لأنّ الجواد إنما يوصف بذلك لفعله الجود ، ولا يصحّ أن نقول : فعل الجود لأنّ فعل الجود ، لما في ذلك من تعليل الشيء بنفسه ، على ما قلناه : من أنه لا يجوز أن يحمل وجود السواد علّة في كونه أسود . ولا نقول أيضا :

١ ٧٧ إنه يفعل / الفعل لرحمته ؛ لأن الرحمة هي النعمة ، والراحم يوصف بذلك لأنه يفعل  
الذمة ، ولا يجوز أن يقال : فعل النعمة لأنه فعل النعمة ، لما فيه من الفساد . وكذلك  
فلا نقول : إنه سبحانه يخلق الخلق لحكمته إذا أريد بكونه حكيمًا أنه فعل الحكمة ؛ لأنه  
يؤدي إلى تعليل الشيء بنفسه . فأمّا إن أريد بذلك أنه عالم فلا يمتنع من أنه تعالى يفعل  
الفعل المحكم لكونه عالما ، ولا يمتنع أن يقال : إنه يحسن منه الحسن لكونه عالما  
بصفته ، لأنه لو لم يكن كذلك كان لا يحسن إذا كان وجه حسنه يتعلّق بكونه عالما به على  
بعض الوجوه . كما لا يمتنع من القول بأنه لا يفعل القباح لكونه عالما غنيا .

فأمّا نظره تخلّقه فالمراد بذلك إتمامه عليهم ، وتريضه لهم للناجح ، وذلك لا يجوز  
أن يحمل علّة في كونه فاعلا ، لما قدمناه . وقد يوصف الفاعل بأنه ناظر لشيءه ، ويعنى  
بذلك أنه عالم بأن مافعله نظر له ، فعلى هذا الوجه لا يمتنع وصفه تعالى بأنه ناظر لخلقته  
بفعل الشهوة والحياة ، وأمّا بخلقهم فيبعد أن يقال ذلك ؛ لأن الذي يكون ناظرا للخلق  
يجب كونه غير إلههم . وهذه الجملة تسقط ماسأل عنه .

فأمّا الكلام في أنه تعالى إذا فعل الفعل لحسنه فلا يجب أن يكون فاعلا له من قبل ،  
ولا فاعلا لما لا نهاية له . فقد قدمنا فيه ما ينفي ، فلذلك لم نعد الآن .

### سؤال

فإن قيل : لو فعل تعالى الحكمة باختراع الأنام لم يخل من أن يصير حكيمًا بذلك ،  
فلو كان حكيمًا من قبل لم يصح كونه حكيمًا بخلقهم ، ومالا يكون فاعله حكيمًا به  
٧٧ ب لا يكون حسنا ، ومالا يكون / حسنا من فعل العالم يجب كونه قبيحا ، وذلك ينقض  
كون فاعله حكيمًا ؛ وإن كان حكيمًا عند فعله له فيجب أن يكون سفيها من قبل ، لأن  
كل حي ليس بحكيم يجب كونه سفيها ، وكل ذلك يوجب فساد قولكم في هذا الباب .

قيل له : إن القديم تعالى فيما لم يزل يوصف بأنه حكيم عالم ، ونحيل كونه سفيها ، لا لأن ذلك يضاد كونه حكيما ؛ لأن السفيه إنما يكون سفيها بفعل بعض القبايح في تعارف التكلمين ، وإن كان في اللفظ يفيد كونه خفيفا . فلذلك أحلنا كونه تعالى سفيها ، لا لأنه يضاد كونه حكيما ، وذلك يبطل قولهم إنه إن لم يكن حكيما فيجب كونه سفيها ، لأننا قد أثبتناه حكيما وبيننا استحالة السفه عليه ، وكونه عالما لا يمنع من كونه حكيما بمعنى فعل الحكمة ، لأن إحدى الصفتين تفيد خلاف ما تفيده الأخرى ، وإذا صح ذلك لم يمنع ثبوت أحدهما من تقدم الأخرى ، فلذلك أثبتناه حكيما على أحد الوجهين عند فعل الحكمة والحسن ، ولا يوجب ذلك كونه سفيها من قبل لما بيناه في حقيقة السفه ، وإن كان حكيما لم يزل بمعنى كونه عالما .

### سؤال

فإن قيل : خبرونا عن اختراعه تعالى للخلق أنقولون : إنه فضل وتفضل وصلاح ، أم لا ؟ فإن أثبتتم ذلك لزمكم أن يكون تعالى بفعله ذلك فاضلا وصالحا ، فإن جاز أن يفضل ويصلح بما يخلقه جاز أن يشرف به ويمرّ به كالواحد مثلا ، وإلا فإن جاز أن يفعل ما ذكرناه ولا يكون به صالحا فاضلا ، ويفارق حاله حالنا ليجوز أن ما قالته الحجة / من أنه يخلق للخلق لا لمعنى ولا يكون عابثا ، ويفارق حاله حالنا .

٧٨ |

قيل له : إنه تعالى لا بدّ من أن يكون متفضلا منعا بحسنا بما يخلقه ، ويكون فعله إحسانا ونعمة وفضلا وصلاحا ، ولا يتمتع كون فعله شرفا لنيره ؛ كما يكون فضلا على غيره ويكون عزّا لنيره ، ولا يجب أن يوصف بأنه فاضل ؛ لأن الفاضل لا يوصف بذلك اشتقاقا من فعل الفضل ؛ لأنه لو فعل الفضل ثم أحبطه لم يوصف بذلك ، والإحباط لا يزيل الأسماء المشتقة ، وإنما يوصف بذلك لاختصاصه بمرتبة يقتضيها فعله ، وذلك لا يتأتى فيه تعالى ، فلذلك لا يوصف من فعله الفضل فاضلا كالواحد متّا .

فهذا هو الذى قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله في أوّل الأبواب <sup>(١)</sup> . وقال في موضع آخر ما يدلّ على أن هذه الصفة تفيد كون الفاضل مستحقاً للذخ فقط ، وأنه إنما لا يجرى على القديم لإيهام أو سمح ، وعلى الوجهين جميعاً لا يجب من حيث فعلّ الفضل أن يسمّى فاضلاً . فأمّا وصف الصالح بأنه صالح فإنما يفيد كونه على صفة ، ولا يفيد أنه فعلّ الصلاح ، ولذلك قد يوصف الجواد بأنه صالح ، كما يوصف الحى ، ويوصف بذلك بعض الإنسان ، كما يوصف به جملة ، ولذلك لو أحبط صلاحه لم يوصف بأنه صالح . وإنما يوصف الإنسان بأنه صالح في الدين متى استقامت طريقته فيه ، واستحقّ اللذخ والتعظيم ، وكل ذلك يوجب أنه تعالى لا يجب وصفه بأنه صالح من فعل الصلاح ، وإنما يجب أن يوصف بأنه مصلح لغيره بأن / فعلّ الصلاح به ، كما يوصف بأنه مُفضّل على غيره ومُتفضّل عليه من فعل التفضّل .

فأمّا الشريف فإنما وصف بذلك في الأصل من علوّ المكان وارتفاعه ، وتوسّع بذلك في علوّ المرتبة بالنسب وغيره ، ولم يجر ذلك عليه اشتقاقاً من فعل الشرف ؛ لأنه لو فعل ارتفاع غيره لم يوصف بهذه الصفة ، فلذلك لم يجب وصفه تعالى بأنه شريف ، وإن فعل الشرف الذى يشرف به غيره .

فأمّا العزيز فإنما يوصف بذلك ؛ لأنه لا يلحقه ذلّة من منع ما يريد ولا قهر ، والقديم تعالى فيما لم يزلّ قادر لنفسه ، فلا يجوز أن يُمنع من مراده ، ولا أن يلحقه احتضام ، فلم يجب كونه عزيزاً بالفعل ، وإن كان فعله قد يمزّ به غيره ؛ ولا يجب إذا لم يوصف بأنه فاضل وصالح أن يوصف بأنه منتقص وفاسد ، لأنّ هاتين الصفتين تفيدان مالا يصحّ عليه من الأحوال ؛ وذلك يُسقط جملة ما سأل عنه .

(١) اسم كتاب لأبي هاشم الجبائي . وهو كبير وصغير ؛ كما في ابن النديم ٢٤٧ .

### سؤال

فإن قيل : إنه تعالى لو كان حكيمًا متفضلًا بما خلقه في الابداء ، وهو قادر على مالا نهاية له من حسن ما خلق ، وجب أن يكون بما لم يفعله مما يقدر عليه بخيلا ضئيفا مقصرا محاييا لمن خلقه ، وهذا يوجب ألا ينفك من صفات النقص ، فإذا لم يصح التخاص من ذلك إلا مع القول بأنه تعالى لا يخلق الخلق أصلا وجب القول بفساده .

قيل له : إنه تعالى متفضل بما خلق ، جواد به ، ولا يجب إذا كان قادرا على مالا ينفاهى به أن يكون بخيلا ، لأن البخل هو منع الواجب / ، ولذلك يذم بالبخل ، ١٧٩ وهو تعالى بمن لا يجب عليه في الابداء فعل شيء ، وإنما يلزمه ذلك بعد التكليف من حيث اقضى التكليف وجوبه عليه ، ولا يجب كونه ضئيفا ؛ لأن الضنين هو للمستمسك بالشئ لمنفعة أو ما يجرى مجراها ، والقديم تعالى يستحيل ذلك عليه . ولا يجب وصفه بأنه مقصر ، لأن ذلك يقتضى الذم من حيث يقتضى ترك الواجب . ولا يوصف بأنه محاي ؛ لأن المحاياة تفيد عطية يبتنى بها المكافاة ، وذلك لا يصح عليه تعالى . وهذه الجملة تبطل ماسأل عنه .

### فصل

في الوجه الذى له يحسن منه إرادة الخلق

قد بينا أن إرادته لاختراع الخلق إنما حسنت ؛ لأنها إرادة خلقهم لينفعهم ، أو إرادة خلق ما ينفع به ، أو إرادة خلق الشئ للأمرين جميعا . وبينّا أن فعله لما خلقه لينفعه قد يكون على وجوه ، أحدها أن يريد أن ينفعه تفضلا ، والثانى أن يريد تعريضة

لمنعة مستحقة على وجه التعظيم بالتكليف ، والثالث أن يريد تعريضهم لمنفعة مستحقة على طريقة الأعواض ، فيجب أن يحسن إرادة خلقهم ؛ لأنها إرادة خلقهم على هذه الوجوه التي ذكرناها . وكل إرادة تؤثر في المراد ، ويصير لأجلها على حال يحسن لكونه عليها ، فيجب أن تكون حسنة ، وما اقتضى كون الفعل حكمة يوجب كون إرادة الحكمة حسنة ، إذا تمررت من وجوه التبع . وقد بينا أن وجوه التبع معقولة ، فإذا ثبت انتفاؤها / أجمع عنها فيجب كونها حسنة .

٧٩ ب

فإن قيل : ألسم يقولون : إنه تعالى لو أراد للباعات لكانت الإرادة قبيحة ، وإن كان مرادها حسنا ، وكذلك لو أراد أفعاله للبئدة قبل وجودها لكانت إرادتها قبيحة ، وإن كانت الأفعال حسنة ، وقلم لو أراد سبحانه الإيمان من عاجز وسائر من لا يطيقه كانت الإرادة قبيحة وإن كان مرادها حسنا . وقلم : لو حصل في إرادة المحسنات منا مفسدة كانت قبيحة ولو كان مرادها حسنا وقد قال شيخكم أبو هاشم رحمه الله في إرادة الواحد منا عقاب نفسه : إن الأقرب فيها أن تكون قبيحة وإن كان مرادها حسنا ، وحكاه عن أبي علي رحمه الله ، وقوى هذا القول فيه ، وإن توقف فيه في بعض المواضع . وكل ذلك يبطل القول بأن حسن المراد يقتضي حسن إرادته .

قيل له : إن شرطنا في الكلام يُبطل هذا السؤال ؛ لأن سائر ما سألت عنه يقتضي حسن إرادته متى لم يثبت فيه وجه من وجوه التبع ، وما سألت عنه يقتضي ثبوت وجه من وجوه التبع في الإرادة ، فلذلك قبيحت . وقد قلنا : إنها تحسن إذا تملقت بحسن متى انتفى وجوه التبع عنها . وقلنا أيضا : إنها تحسن متى أثرت في المراد ، وسائر ما سألت عنه لا يؤثر في المراد الحسن ، وكلا الوجهين يزيل لزوم السؤال ونحن نبين القول فيه .

أما إرادة الباح من فعلنا فإنما قبح منه تعالى في دار التكليف ؛ لأنها عبث ؛ من

حيث لا يتغير حاله بها أو لأجلها ، ولا مدخل له في التكليف ، فهو إذا بمنزلة فعل  
البهائم الذي لا يحسن / منه تعالى أن يريد ، لأنه عبث لا فائدة فيه ، ويفارق ذلك ٨٠  
ما نقوله من حسن إرادته تعالى لأكل أهل الجنة وشرهم ؛ لأن هذه الإرادة توجب  
تغير حال هذا المراد فيما يحصل عبده من لذة وسرور ، وليس كذلك حال المباح في دار  
الدنيا . فقد ثبت أن هذه الإرادة إنما قبيحت مع كونها متعلقة بالحسن لا ذكرناه .  
وليس كذلك حال إرادته تعالى خلق الخلق ليفهمهم ؛ لأن هذه الإرادة عارية من وجه  
القبح فيجب القضاء بحسبها .

فإنما إرادته تعالى لأفعاله المبتدأة إذا تقدمت فإنما تقبح ؛ لأنه لا فائدة فيها ؛ من  
حيث يجب عند فعله أن يريد ، فوجود للتقدمة كدمها ، وليس كذلك حال العزم  
منا ؛ لأن الواحد منا متى أراد فعل المستقبل الذي ينتفع به تمجّل بإرادته له متقدّماً  
السرور ، ومتى كان فعله شاقاً ومُن نفسه على فعله بالإرادة ، فكان إلى فعله أقرب ، فذلك  
حسن منا تقديم الإرادة . وهذان الوجهان لا يصحّان على القديم سبحانه ، فيجب أن  
يقبح منه العزم على الأفعال .

وأما إرادته لما لا يطلق فإنما قبيح ؛ لأن تكليف ما لا يطلق ، والإرادة له لا معنى فيها ،  
فتقبح ، على ما دللنا عليه من قبل .

وأما إرادة أحدنا القاب لنفسه فإنما تقبح ؛ لأنها إرادة منه لنزول مضرة به ،  
لا تؤدّي إلى منفعة ، فكما يحسن منه الامتناع من هذا الضرر إذا فعله به غيره ،  
وإن كان حسناً ، فيجب أن يقبح منا أن نريده وإن كان ملجأً إلى ألا يريد ولا نفْع / ٨٠  
منه على كلّ حال .

فإن قيل : فيجب أن يحسن منه أن يكرهه وإن كان حسناً ؛ كما يحسن منه  
الامتناع منه .

قيل له : إن كراهة الحسن تقبيح ؛ لأنها كراهة له ؛ كما أن إرادة القبيح تقبيح ،  
لأنها إرادة له فلا يجوز القول بحسنها ؛ من حيث حسن منه الامتناع من العقاب ، فأما  
الإرادة وإن تعلقت بحسن فلا تقبيح ، وهذا كقولنا : إن الكذب يقبح على كل حال ،  
وإن كان الصدق قد يقبح وقد يحسن .

فإن قيل : إنكم متى قلتم : يحسن منه تعالى أن يريد إحداث الخلق لينفعهم  
بالتكليف ، والتمويض ، فلا بد من القول بأن إرادته للأعواض والثواب تنقسم ،  
وهذا ينقض قولكم : إن العزم يقبح منه تعالى .

قيل له : إنه يصح أن يُعرض بالتكليف للثواب ، وإن لم يُرده متى أراد من  
الكلف فعل ما يوصل به إلى ذلك .

وعلى هذا الوجه يكون الواحد منا معرضاً لغيره للمرتبة العالية ، بأن يريد منه فعل  
ما يوصله إليها ، وكذلك القول في الآلام : أنه يحسن منه تعالى فعلها متى أراد أن يفعلها ،  
على وجه التمويض والالطف ، فيكون مريداً لإحداثها على هذا الوجه ، وإن لم يرد  
نفس العوض في تلك الحال ، فقد بطل ما ظننت أنه يؤثر فيا قدمناه من أن العوض يقبح  
من الله تعالى .

على أنه لو ثبت أن التكليف والآلام لا يحسنان إلّا ما ذكرته من الإرادة لحسنا  
لهذا المعنى ، وخرجت به من أن يكون عبثاً ، فمكان يبطل القدر بما ذكرته  
في كلامنا .

وما قدمناه يبطل قول من قال : إذا كانت إرادته/ تعالى لاختراع الحى والجمادات  
لا تنفع الغير ، ولا ينتفع ، ولا تحصل به مضرة ، فيجب كونه عبثاً ، كما لو خلق الجاد  
في الابتداء لتقبح ؛ من حيث كان عبثاً ؛ لأننا قد بينا أن فيها وجهاً من وجوه الحسن ،  
وإذا كانت هذا حالها لم يجب أن يقبح ، وليس كذلك الجاد ، لأنه لا يقع في



الابتداء إلا عبثاً لا فائدة فيه ، فذلك قُبِحَ .

فإن قيل : خبرونا عن قولكم : إنه تعالى يحسن منه إرادة اختراع الحى لينفعه تفضلاً ، أقولون : إن الإرادة تتناول إحداثه ، أو تتناول إحداث ما يقع منه من الأكل والشرب وغيرها من المباحات ، فإن قلتم : تتناول إحداثه فقط ، فلم صارت بأن تكون إرادة لأن ينفع أولى من أن تكون إرادة لأن يستضر<sup>(١)</sup> به . فإن قلتم : إنها تكون إرادة لما يقع منه من المباح نقض ما قدمتم : من أن إرادته تعالى للمباح تقبيح ؛ لأنها عبث . وهبكم يصح لكم القول بأنه سبحانه يخلق الخلق لى ينفعه للمنافع المستعقة ، بأن يريد فعل ما يوصل إلى ذلك النير من عبادة وألم وغيرها ، كيف يمكنكم القول بأنه يريد أن يخلقهم لينفعهم تفضلاً ، ولا تمكن الإشارة إلى ذلك بكون الإرادة له حسنة .

قيل له : إن الفرض بقولنا : إنه يخلق الحى لينفعه ، تفضلاً أنه يريد إحداثه ، وإحداث مامعه ينفع ، مع تخليته بينه وبين الانتفاع ، وكونه غير مانع منه ؛ لأنه قد كان يصح أن ينفعه منه ؛ كما يصح أن يمكنه منه ، فصار هذان الوجهان يقتضيان فيه أن يكون من القبيل الذى يصح وقوعه على وجهين ، وإنما يحصل على أحدهما بالإرادة ، وإن كانت إنما تتناول إحداث للتنفع دون إحداث أفعاله المباحة . وليس كذلك حال إرادته لخلق المسكف أو جملة بالصفة التى تقتضى تكليفه ؛ لأن هذه الإرادة تتناول فعل الذى كلفه إيجاباً .

وكذلك القول فى الآلام : أن الإرادة تتناولها دون الحى ، فعلى هذا الوجه يجب إجراء هذا الباب .

ومتى سأل عن خلق الحى للتنفع به فقال : إذا قلتم : إنه خلقه لينفع به ، فالإرادة

(١) أى يلحقه ضرر . ولم ألق على هذه الصيغة فى اللغة .

تناوله أو تناول انتفاع الغير به ؟ فإن تناولته لم يصربها وجه دون وجه [و] <sup>(١)</sup> إن تناولت الانتفاع به وجب تعلّقها بالمباح ؛ لأن ما يبتّاه قد أسقط التعلّق بذلك . ولو ثبت أنه لا يصح أن يخلق الحى والجماد لينفعه وينفع به تفضّلا إلا بإرادة المباح لحسنت ، كما تحسن إرادة المباح من أهل الجنة إذا حصل فيها معنى ، وإنما منعنا من ذلك لصحة القول بأنه يخلقه لينفعه وينفع به من دون هذه الإرادة .

فإن قيل : ألستم تقولون : إن عقابه المعصاة بمنزلة المباح من أن لا صفة له زائدة على حسنه ، وقد حسن منه تعالى أن يريد ، فهلا حسن منه إرادة سائر للمباحات .

قيل له : إنا لا ننكر أن يريد سائر أفعاله ، حصل لها صفة زائدة على حسنه أم لم يحصل ؛ لأن من حق العالم بما يفعله أن يكون مريدا له إذا لم يكن فعله إرادة ، وقد دللنا على ذلك من قبل . وليس كذلك حال المباح من فعل غيره ؛ لأنه لا معنى لإرادته له على ما يبتّاه ؛ لأنه إنما يريد فعل غيره على وجوه : إما على أنه مكلف له ذلك الفعل / لينفعه بما يؤدى إليه فعله من الثواب ، وإما أن تحسن إراداته الفعل منه « لأنها لطف » وهذا يحتاج إلى أن يثبت كونه لطفًا بدلالة سمعية ، وإما لأن إرادته تقتضى زيادة سرور للثواب ، على ما نقوله فى إرادته من أهل الجنة أكملهم وشريهم . والمباح الواقع من لا وجه فى إرادته تعالى له ، فذلك حكمتنا بأنها تقبّح ، وأنه تعالى لا يفعلها على وجه . وقد بينا أن الإرادة تابعة للفراد إذا كان من فعل اللريد ، وأن ما دعا إليه يدعو إلى الإرادة ، وما صرف عنه صرف عن الإرادة ، وأنهما بمنزلة الشيء الواحد فى هذا الباب ، فلا يجب أن نطلب للإرادة وجبا تحسن له سوى تعلّقها بالمراد الحسن مع انتفاء وجوه التقبّح عنها . فأما إرادته تعالى لفعل الغير فلا بد من أن يختص بوجه يحسن له ، منفصل مما لا يحسن المراد ؛ لأن ما دعا الغير إلى فعله لا يدعو تعالى إلى إرادته ، وذلك الوجه هو كونه

٢٨٢

(١) زيادة التضمنا المقام .

تسليفاً ، أو مصححة لكون الأمر والإيجاب أمراً وإيجاباً ، أو كونها لطفاً للكلف ، أو مقتضية لمزيد مرور في الثواب ، وقد بينا أنه لا يجب من حيث قلنا إنه يحسن منه تعالى إرادة الأكل والشرب من أهل الجنة أن يحسن منه أن يريد من أهل النار ما يقتضيه قوله : « اخسئوا<sup>(١)</sup> فيها ولا تكلبون » ؛ لأنه لاعمى لهذه الإرادة ، ولأن هذه اللفظة لم توضع ليؤمر بها ، وإنما يراد بها الطرد والإبعاد . وقد شرحنا ذلك من قبل . والكلام في أنه لا يحسن منه إحداث فعل من الأفعال لإرادة إحداثه فقط ، وأنه لا بد من أن يريد / إحداثه على بعض الوجوه التي يحسن لأجلها ، فإيئناه قد آتى عليه . ٨٢ ب والكلام فيها يصير به مكلفاً أو خالفاً للخلق ليكلفهم ويمرّضهم للثواب ، أو التمييز من الإرادات وعددها ، وكيفية تناولها لما تتناوله فسندكره من بعد إن شاء الله .

وهذه الجملة ، كافية فيما قصدنا بيانه في هذا الفصل

---

(١) الآية ١٠٨ سورة المؤمنين .

## الكلام في وجه الحكمة في التكليف

وما يتصل بذلك

اعلم أن وجه الحكمة في خَلْقِ للكَلْف أنه تعالى خلقه لينفعه بالتفضل ، وليرضه للثواب ، وإن كان المعلوم أن إيلامه مصلحة له أو لغيره فلا بد من أن يخلقه لينفعه بالأعواض فيكون نافعاً من الوجوه الثلاثة ؛ وإن كان نعيمه للموض تائباً لتكليفه أو لتكليف غيره ، فلا يستقل بنفسه ؛ كاستقلال الوجهين الآخرين .

وقد دللنا من قبل على أنه يحسن منه أن يخلقه لينفعه تفضلاً ، فلا وجه لإعادته ، وسد ذكر وجه الحكمة في الآلام من بعد .

وقد ثبت أن الواحد متاً يحسن منه أن يمرض غيره للمراتب العالية ؛ بأن يمكنه مما يصل به إليه فذلك<sup>(١)</sup> في بابه بمنزلة إيصال نفس للنفعة إليه ؛ بل ربما يكون أعظم في النعمة . وثبت أن الثواب مستحق على وجه التعظيم والتبجيل ، ولا يحسن فعله إلا بأن يكون مستحقاً ، فإذا أراد تعالى وصول للكَلْف إلى هذه المنزلة حسن منه أن يمرضه<sup>(٢)</sup> لما به يصل إليها ، وليس ذلك<sup>(٣)</sup> إلا بالتكليف .

وليس لأحد أن يقول : إذا لم يكن للثواب أصل في الشاهد من جنسه ، فمن أين أن هاهنا ثواباً مستحقاً<sup>(٤)</sup> على الأعمال ؛ وذلك لأن المدح والتعظيم قد ثبت استحقاقهما في الشاهد على فعل الواجب والإحسان ، فغير ممتنع أن يتوصل بهما إلى معرفة صفة الثواب . فأما أصل الثواب فإِنما نعلمه بأنه قد ثبت كونه تعالى حكماً ، ولا يجوز مع

(١) في الأصل : « في ذلك » . (٢) في الأصل : « كذلك » .

(٣) في الأصل : « استحقا » .

ذلك أن يلزم المكلف الشاق إلا لينفعه ينفع لا يحسن الابتداء به ، وإلا كان الإلزام عبثا ، والذي لا يحسن الابتداء به لابد من أن يكون مستحقا . ولا يجوز أن يكون هو المدح فقط ؛ لأنه لا يحسن إلزام الشاق لأجله ، فيجب أن يكون منفعة ، ويجب كونها دأمة خالصة من الشوائب ؛ على ما نبينه في باب الوعيد . فإذا ثبت ذلك صح أن يثبت الثواب . ولا يجب أن يثبت الشيء إلا بعد أن يكون له نظير في الشاهد . فأما إذا كان طريق إثباته خلاف هذا فغير ممتنع أن يثبت بدليله ، وإن لم يثبت له في الشاهد نظير . ومتى صح استحقاق النعم الدائم بالعبادة ، حسن منه تعالى أن يلزمها المكلف ، ممرضا له بها لهذه الزلزلة .

فإن قيل : أخبرونا : إنه تعالى يخلق المكلف في الابتداء لينفعه بالتكليف ، أو يجعله بالصفة التي يكلف معها ، لينفعه بالتكليف ، فإن قلتم : إنه يخلقه لينفعه بما يصل بالتكليف إليه فقد علمتم أن خلقه إياه إذا لم يصح أن يتعرض للثواب متى لم يجعله بصفة المكلف لإرادته عند خلقه أن يصل إلى الثواب لا وجه له . ولو جاز / أن يريد بخلقه التعريض للثواب ، وإن لم يجعله بصفة للمكلف ، لجاز أن يريد أن ينفعه بخلقه إياه على صفة للمكلف دون خلقه إياه حيا ، وإن لم يجعله حيا . وإن قلتم : إنه إنما يريد بتعرضه للثواب أن ينفعه على هذا الوجه يجعله إياه على صفة للمكلف دون خلقه إياه حيا فلا وجه لما قدمتموه وذكره الشيوخ في الكتب من أنه تعالى يخلق للمكلف ويختاره لينفعه من الوجوه الثلاثة .

قيل له : إنه تعالى إذا علم أنه سيكلفه من بعد فإنه يخلقه لينفعه تفضلا وعلى جهة التكليف ، وإن كان متى جعله بصفة للمكلف فلا بد من أن يريد منه فعل ما يصل به إلى الثواب ، وتكون هذه الإرادة الثانية منه بنفسها تكليفا ؛ لأنها تقوم مقام الأمر والإلزام ، مع تقدم كون المكلف عاقلا عاقلنا ، والإرادة الأولى هي إرادة لأن ينفعه

بالتكليف ، وإذا كانت إحداها غير الأخرى لم ينتفع حصول إحداها <sup>(١)</sup> عند الاختراع  
والثانية عند جعل للكلف بالصفات الخصوصية التي معها يحسن تكليفه .

فإن قيل : إذا كان تعالى متى أراد بمخلقه أن ينفعه من جهة واحدة حسن خلقه  
واختراعه ، فمن أين أنه يريد أن ينتفعه لينفعه من الوجوه الثلاثة ؟ .

قيل له : إنه إذا صح أن ينتفع من الوجوه الثلاثة ، فلو خلقه تعالى لينفعه من بعضها  
لكان في حكم العايب بمخلقه له على الوجه الذي يصح أن ينتفع بالوجهين الآخرين .  
فلذلك / قلنا : إنه تعالى إذا صح أن يخلق الجاد ، ويريد بمخلقه إتياء أن ينتفع به ،  
ويُعتبر ، فمخلقه إتياء على أحد الوجهين يقيح ؛ لأنه في حكم العايب من حيث خلقه  
على الوجه الآخر . يبين ذلك أنه لو خلقه <sup>(٢)</sup> ولا <sup>(٣)</sup> يجعله بصفة للكلف لصح أن ينتفع به <sup>(٤)</sup>  
على وجه التفضل ، فإذا جمعه بصفة للكلف اقتضى ذلك صحة انتفاعه على جهة  
التكليف ، فلم يُرد أن ينفعه من هذا الوجه لكان هذا الفعل الثاني عبثاً ، وكذلك  
لو آله ولم يُرد التعميم لكان في حكم العايب ، فصار ما ذكرناه يبين أن إرادته لأن  
ينفعه بالوجوه الثلاثة ترجع في الحقيقة إلى أفعال لا إلى فعل واحد ، وإن كان بمخلقه ابتداء  
للوجوه الثلاثة .

فإن قيل : فهلاً قلتم : إنه تعالى متى خلق المخلوق لينفعه تفضلاً ، وصح أن يخلقه ،  
ويكلفه فيجب أن يكون عابثاً بمخلقه على وجه دون وجه .

قيل له : متى لم يجعله بصفة المكلف ، ولم يكن هذا هو المعلوم من حاله ، لم يصح  
أن ينتفع على جهة التكليف . ولو أراد تعالى أن ينفعه على هذا الوجه لكانت إرادته  
قبيحة ، وإنما يحسن متى أراد ذلك وصح الانتفاع على الوجه الذي أراده . فأما إذا لم يصح

(١) في الأصل : « أحدها » (٢) أي المي .

(٣) في الأصل : « جله » ولا هنا الجازمة أخت لم ، وهي مختصة بالدخول على المضارع ، فالظاهر أن  
ما في الأصل من عمل الناسخ .

(٤) أي يخلقه . والأولى حذفها .

ذلك فلا وجه لهذه الإرادة ؛ لأنها بمنزلة تكليف مالا يطاق في القبح . فذلك قلنا : إنه تعالى وإن خلق الأجسام وغيرها في الآخرة ، فإنه لا يحسن منه أن يريد الانتفاع بها من جهة الاعتبار والاستدلال ؛ لأن ذلك متعذر في الآخرة ، لحصول العلم الضروري لهم ، وإن كان في دار الدنيا لما كان الانتفاع يصح بالجسم من الوجوهين ، / حسن أن يريده ٨٤ ب تعالى على كلا الوجوهين .

يبين ذلك أنه إذا لم يصح أن ينتفع من الوجوهين جميعا ، صار القديم تعالى غير فاعل له على أحد الوجوهين ، فيصير بمنزلة مالم يخلقه من الأفعال ، فإذا كان ما هذا حاله لا ينسب فيه إلى العيب ، فكذلك ماخلقه ولم يصح أن ينتفع به من وجوهين . فأما إذا صح أن ينتفع من كلا الوجوهين فلو لم يرد أن ينفعه منهما لكان بمنزلة أن يفعل فعلا ولا غرض في فعله ، في كونه عابثا ، تعالى الله عن ذلك .

فإن قيل : فيجب على هذا أن يحسن منه أن يخلق تعالى جميع الأحياء لينفعهم بالتفضل فقط ، ولا يجعلهم بصفة المكلف .

قيل له : إن ذلك جائز عندنا ؛ لأنه يحسن منه تعالى أن يتدبّر الخلق في الجنة ، وأن يخلقهم بصفة البهائم ، أو بصفة العقلاء الذين لا يحسن تكليفهم للإجماع ، وما يجري مجراه .

فإن قيل : فيجب أن يحسن منه تعالى الإجماع والإمراج<sup>(١)</sup> ، وألا يظهر نعمة بالشكر اللازم للنعم عليه ، وهذا مما لا يحسن من الحكيم .

قيل له : إنا سنبين أن الإمراج والإجماع إنما يقبحان ؛ لأن للمهل قد صار بالصفة التي يجب أن يكلف ، فتي لم يكلف والحال هذه كان مُمرّجا مهملًا ، وليس كذلك

(١) أى الإجماع ، من قولهم : أخرج العذابة : تركها فتعذب حيث شئت .

حال من يصر بصفة المكلف ؛ لأن هذا الوجه لا يصح فيه . وسنشرح القول في ذلك من بعد .

فإن قال : فيجب أن يحسن منه تعالى أن يخلق جميع الأحياء مكلفين ؛ لِمَا في ذلك من تعريضه إياهم للنافع العظيمة . قيل له : قد كان ذلك جائزا حسنا لو فعله تعالى / ١٨٥  
وإنما يقبح ذلك إذا عرض فيه ما يقتضى كونه مفسدة . وأما مع زوال ذلك فهو حسن .  
فإن قال : أفيحسن منه تعالى أن يخلق جميع الأجسام بصفة المكلف ، حتى لا يخلق مع المكلف شيئا من الجادات ؟ قيل له : إذا لم يتعلق تكليف المكلف بالحاجة إلى الجاد البتة ، وصحّ كونه مُزاح العلة في جميع الوجوه ، مع عدمه <sup>(١)</sup> ، فيجب أن يحسن ذلك ؛ لأن الدلالة قد دلت على صحة كونه ممكنا بكل وجوه التمكن عاقلا ، وإن لم يكن هناك ما يستقر عليه أو يبطله . فأما إذا جرى التكليف على ما نبهه فلا بدّ من أجسام غير حيّة ليتكّن معها من أداء العبادة أو بعضها . وليس لأحد أن يقول : أليس في جملة ما يشهيه الحى ما لا بدّ من كونه مجادا ؛ نحو للأكل وغيره ، وذلك لأنه كان لا يمتنع أن يجعل تعالى شهوة جميع الأحياء في النظر والشمّ والسمع ، وكل ذلك مما لا يوجب ثبوت الجاد مع الحى ، لكنه لا بدّ من خلق ما لا يتمّ كونه حياّ إلاّ معه ؛ كالنفس الذى مواده الهواء . ومتى خلقت له حاسة العين فلا بدّ من شعاع تتكامل به الحاسة . ولا بدّ من دم وعظم وما شاكلهما . فأما أن يجب وجود الجادات كالسما والأرض وغيرها فبيد إلا إذا تعلقّت الصلحة بهما أو التكليف .

فإن قيل : كيف يحسن منه تعالى أن يكلف الحى مع علمه بأنه بمطّ ، وبهلك ولا يقبل ما كلفه ، ويسىء ، اختيار نفسه ويتنصّ حظّها ، ويُقدّم على الكفر المؤدّى إلى العذاب الدائم ، ويقتطعه تعالى بذلك عن التفضّل عليه دائما .

(١) أى عدم الجاد .



قيل له إن القصد أن نبين أولاً حسن / التكليف ، فثبت حسنه إذا كان للعلوم ٨٥ ب  
أن المكلف يؤمن ، فقد تم المراد ، ثم نبين من بعد حسن تكليف من يعلم أنه يكفر  
ووجه الحكمة فيه ، وذلك يزيل القدح بما أورده .

### ذكر مسائلهم في هذا الباب

#### سؤال

أحد ماتملقوا به قولهم : إنه تعالى لو كلف لكان قد أحوج ، وأضرّ بالمكلف ،  
وإن جعل له السبيل إلى إزالة ذلك فهذا يبيع من الحكيم ، كما يبيع منه أن يجرح ثم  
يداوى ، ويطرح في البحر ثم ينجى من الغرق . وهذا بعيد ، لما بيناه من قبل من  
أن التعريض في حكم إبطال نفس النفع إليه في الحسن ، وبناءه بالشاهد ؛ لأنه يحسن من  
الواحد منا تعريض غيره للأموال الشاقات ؛ للولايات والمراتب وغيرها . فإذا صح ذلك  
بطل ما قاله ؛ وليس الثواب بما يزال به الضرر ، لكنه يستحق على المشقة إذا وقع على بعض  
الوجوه ، فإذا حسن من الواحد منا تحمّل المشاقّ للمنافع العظيمة ، مع الاستثناء عنها  
بغيرها ، حسن منه تعالى : أن يكلف لهذه البنية . وقد ثبت أيضاً في الشاهد أن من خيّر  
بين التفضّل المبتدأ اليسير ، وبين التعريض لمشقة منقطعة لمنافع عظيمة دائمة ، لا يؤثر  
إلا الثاني دون الأول ، فكذلك القول فيما ذكرناه . وإنما يبيع من الواحد منا أن يفرّق  
لينجى ، لأن التعريق <sup>(١)</sup> [ ليس ] <sup>(٢)</sup> هو المقتضى لصحة الإحسان بالإيجاب ، فهو موجب  
للضرر ، وذلك يبيع فعله وإن حسن بعد وجوده التصلص ، وليس كذلك حال التكليف :  
فالتعلق بما قاله بعيد .

(١) في « الأصل » المرسى من غير قطع ، وقرأ : التعريض .

(٢) زيادة اتصافاً للمقام :

وأحد ما ذكره أن التكليف لو حُسِّن لكان إنما يحسن ، لأنه يؤدي إلى استحقاق الثواب ، والثواب لا يُستحق بأن يفعل الفاعل ما لزمه ووجب عليه ، كما لا يستحق الشكر بذلك ، وإنما يستحقه بالفعل الذي بمثله يُستحق الشكر . ولو كلفه<sup>(١)</sup> تعالى لوجب أن يقرَّر في عقله وجوب الواجبات ، ولا يصح أن يستحق بفعله الثواب . وفي هذا إبطال حكمة التكليف ، وإيجاب حكم الابتداء بالتفضل . وهذا باطل ؛ لأن وجوب الواجب لو أثر في استحقاق الثواب به لوجب أن يؤثر في استحقاق المدح به . ولو كان من حيث لا يستحق به الشكر يجب ألا يُستحق به الثواب لوجب ألا يستحق به المدح والتعظيم ؛ لهذه العلة ، وفساد ذلك بيِّن بطلان ما قاله . وإنما لم يستحق الشكر بالواجب الخصوص ، لأن الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم مع مقارنة ضرب من التعظيم له ، وما يفعله الفاعل من الواجب لا يحسن ذلك فيه ، وليس كذلك حال الثواب ؛ لأنه مستحق بالواجب كاستحقاق التعظيم ، ولذلك يستحق الواحد منا على الواجب الذي يخصه المدح ، ولا يستحق الشكر إلا على ما يعمد إلى غيره من النعم ، ولذلك لا يستحق الشكر على نفسه من حيث نيل الملائة ، وإن كان متى أُلذَّ غيره لذَّة خالصة يستحق عليه الشكر ، وإنما قلنا فيما يفعله التقديم تعالى وغيره من الواجبات : إنه يستحق عليه الشكر كما يستحق عليه المدح ؛ من حيث كان متفضلاً بما هو كالسبب له ، فصار كأنه متفضل به ، وليس كذلك ما يجب على أحدنا ، كوجوب الدين والمصالح وغيرها لأنه ليس بتفضل ولا له سبب / فيفضل به ، فلا يستحق الشكر عليه . وإن استحق الموجب علينا الشكر من حيث إنه تفضل بالإيجاب على وجه مخصوص .

٨٦ ب

(١) في الأصل : « كلف » .

فإن قيل: لو كان الثواب يُستحقّ بالواجب ، لاستحال وجود الواجب على من يستحيل عليه الثواب كالقديم تعالى ، وفي صحة وجوب الواجبات عليه مع استحالة المنافع عليه دلالة على صحة ما ذكرناه .

قيل له: إن استحقاق الثواب لا يتبع كون الواجب واجبا ، ولذلك يستحقّ الثواب على مائس بواجب ، كالمرغب فيه ، وإنما يتبع كونه واجبا أو قرينة إذا لحق فاعله للعلّة مشقة ، وإن كان طريق العلم باستحقاق الثواب هو علمنا بأن الحكيم إذا أوجب ماعلى الفاعل فيه مشقة فلا بدّ من ثواب مستحقّ به ، وإلا قبح منه الإيجاب ، وذلك يصحّ كون الفعل واجبا على من يستحيل أن يستحقّ الثواب ، كما لو فعل أحدنا الواجب ولا يلحقه بفعله مشقة لا يستحقّ المدح ولا يستحقّ الثواب .

وقد بينا من قبل أن استحقاق الثواب وغيره بالفعل لا يرجع إلى جنسه ، ويصح حصول المنع فيه فلا يمنع حصول الواجب ممّن لا يستحقّ به الثواب إذا لم يصح وقوعه منه على الوجه الذي يستحقّ الثواب به . فأما المدح فإنما وجب تساوى جميع الواجبات فيه ، لأنه يتبع كون الفعل واجبا أو ندبا . أو تفضلا لحق الفاعل بفعله مشقة أو لم يلحق . فذلك يستحقّ تعالى للروح كما يستحقّه الواحد منا وإن لم يصح أن يستحقّ الثواب لما بيناه .

وهذه الجملة تسقط ما سأل عنه .

### سؤال

١٨٧ / وأحد ما قيل في ذلك أنه قد ثبت في الشاهد قبح إزام الماقل الفعل الشاق إلّا برضاه ، عظمت المنافع التي يستحقّ بها أو قلت ، ومتى كان راضيا بذلك حسن إزامه ، قلّت المنافع أو كثرت ، فقد صار حسن الإزام يتبع رضا من يكلف ذلك ، ولا يتبع ما يستحقّ به من المنافع ، فإذا صحّ ذلك فيجب أن يهيج منه تعالى التكليف ، من حيث

يقضى ثبوته إلزام الأمور الشاقة من غير رضا ، وهذا قبيح كما ذكرناه .

وهذا باطل ؛ لأنه قد يحسن من الواحد منا أن يفعل بالخير ما يلزمه عنده الفعل ، وإن لم يرض بذلك ، نحو ما ينبه على ردّ ما يلزمه من الودعة ، وقضاء ما يلزمه من الدين لما كان ما ينبه عليه إنما يجب عليه لمنافعه ، لا للمنافع المنبّه ، فلذلك يحسن من القديم تعالى أن يوجب في العقل الأفعال لمنافع العبد ، بأن يعرفه حال هذه الأفعال واختصاصها بالصفات التي يلزمه فعلها . فإذا صح ذلك لم يمتدّ فيه برضاء . وفارق حاله حال ما يلزم غيره بأمر الأفعال الشاقة لمنافعها ؛ لأن ذلك يجري مجرى للموَضّات التي يجب أن يستبرفها التراضي .

وليس لأحد أن يقول : إنما يحسن من أحدنا تنبيه النير على الواجب ؛ لأنه لا يكون موجبا عليه الفعل بهذا التنبيه ، من حيث يعرف بعقله وجوب ذلك عليه عند التنبيه ، فيعود الحال فيه إلى أن الموجب لذلك عليه هو فعل الفاعل ؛ وليس كذلك حال القديم تعالى لو كلف ؛ لأنه يكون هو للموجب دون غيره .

وذلك لأن القديم تعالى يعرف حال الواجب ، إما باضطرار ، وإما بنصب الأدلّة .  
٨٧ ب ولكن التعريف يجب على المكلف ؛ لأن الواجب يجب بالإيجاب موجب / يفعل إيجابه ، أو يفعل علّة تقتضى وجوبه . فالتنبّه أيضا إنما يفعل ما عنده يجب الواجب ، لأنه يوجبه عليه في الحقيقة ، وإنما يحمل الإيجاب متعلقا بالتنبيه دون الفعل من حيث تقدم الفعل ولا إيجاب ، ومتى حصل التنبيه تبعه الإيجاب ، فالحال فيها إذا لا يختلف .

وذلك قلنا : إن سائر ما يوجبه القديم تعالى إنما يضاف إيجابه إليه من حيث يعرف المكلف صفة الواجب ، فيكون لازما أو من حيث يدله على ذلك .

وليس كذلك حال ما يوجبه أحدنا على غيره برضاه ، لأن الإيجاب<sup>(١)</sup> لا يتبع للمرفة بحال الفعل بل يتبع الشرط والقول ، وهذا بمنزلة ما قوله : من أنه تعالى إذا أباح الشيء فإنما يعرف المكلف حسنه على وجه لو عرفه من دون إباحة القديم لكان مباحا له . وليس كذلك إباحة الواحد منا غيره لدخول داره وأكل طعامه ؛ لأن الإباحة تتبع في ذلك القول وما يجرى مجراه .

على أن الواحد منا لو تمكن من إيجاب الفعل على غيره ، على الحد الذي يوجبه القديم ، لحسن منه ذلك وإن لم يحصل الرضا ، لكن ذلك متمدّ من جبات : منها أنه غير قادر على أن يعرف ويدلّ على الوجه الذي يفعله القديم تعالى . ومنها أنه لا يتمكن من إباته على الوجه الذي يصحّ من القديم تعالى . ومنها أنه لا يتمكن من جعله على الصفات التي معها يستحقّ الثواب . ولذلك قلنا : إن الواحد منا لو قدر من التمييز على الآلام على الحدّ الذي يقدر عليه القديم تعالى لحسن منه فعل ذلك بالبالغ ، وإن لم يرض به على ما بينته من بعد .

على أن الواحد منا إذا استأجر غيره ليعمل عملا فليس هو للزّم في الحقيقة ، / بل المستأجر هو الذي أزم نفسه ذلك على وجه مخصوص . ولذلك تختلف شروط إزمه ذلك ، وتختلف أحكامه . وفيه ما يتنوّع<sup>(٢)</sup> بالشرع ، وفيه مالا يتنوّع<sup>(٣)</sup> ، وفيه ما يصحّ الفسخ فيه ، وفيه خلافه ، فإذا صحّ ذلك لم يمكن حمل إيجاب القديم تعالى الأفعال وسائر التكاليف عليه ، وجعله أصلا له .

هذا لو ثبت أن هذه الأمور تجب من جهة الفعل بالقول والشرط ، فكيف

(١) أي بين الناس بعضهم وبس .

(٢) كأن المراد أن بعض عقود الإيجار غيره المبرع عما كان مبروعاً من قبل وحده حدوداً . والكلمة في الأصل غير منقولة ويصحّ أن تقرأ : « يتنوّع » أي يقدر ويحدد من قولهم : غير الدرام : وزنها ، وهو مأخوذ من الميار .

والأقرب أن هذا القول من الشاهد بمنزلة الوعد والمهبة التي لم يتبعها القبض ، في أن له من بعد الامتناع من العمل . وإنما يلزم في كثير من هذه العقود الإلتزام والمضى عليه بالشرع .  
وهذه الجلة تبطل مأسأل عنه .

### سؤال

وأحد ما قالوه أن التكليف لو حسن لحسن منه تعالى العقاب الدائم إذا لم يفعل الكلف مألومه ؛ كما يحسن الثواب الدائم إذا أطاع . وقد علمنا قبح العقاب من الله تعالى ؛ لأن الإضرار بالنفیر لا يحسن إلا لمنفعة أو دفع مضرة في الشاهد ، ومتى عُدِمَا قبح .

ولا يحسن أيضا من أحدنا الإضرار بالنفیر إلا إذا كان له فيه منفعة ، فأما إذا عرى من ذلك فيه وفي الضرور فيجب قبحه لا محالة ، وفي قبح ذلك وجوب قبح التكليف أصلا .

وهذا غلط ؛ لأنه يحسن في الشاهد ذمّ فاعل القبيح والمخلّ بالواجب وإن غمه ذلك وساءه من غير نفع له فيه ، ولا للذموم ، بل لأنه مستحقّ فقط ، فيجب أن يحسن العقاب لهذه الدلّة . وإذا لم يكن للعقاب أصل من جنسه في الشاهد فيجب حمله على الذمّ ، على ما بيناه في شهوة القبيح من قبل . ونحن نبين من بعد استحقاق العقاب وحسن فعله ، وأنه يستحقّ دأعا في باب الوعيد ، وذلك يسقط ما تعلق به هذا السائل .

## / سؤال

٨٨ ب

قالوا : لو حسن منه تعالى التكليف ، لوجب أن يستحق المكلف العقاب إذا عصى ؛ كما يستحق الثواب إذا أطاع ، ولو كان كذلك لوجب أن يكون تعالى معاقبا له بأنه لم ينفع نفسه ، من حيث علم أنه إنما يكلف المكلف لينفعه فلو عاقبه إذا لم يطع صار كأنه قال له : انفع نفسك بالطاعة وإذا أنت لم تنتفع بذلك عاقبتك عقابا دائما ، وهذا قبيح في الشاهد ؛ لأن من عرضناه لمنفعة لا يحسن منا أن نُصَرَّ به إذا لم يتعرض لتلك المنفعة .

وهذا غلط ؛ لأن العقاب لا يستحقه المكلف بالألا يتعرض للمنفعة ، وإنما يستحقه لأنه يفعل القبيح أو يَحِلُّ بالواجب ، وقد ثبت أن الذم يُستحق في الشاهد على هذين الوجهين ، وإن أضرَّ ذلك بالذموم ، لأنه لم ينفع نفسه ، لكن لإقدامه على القبيح . فكذلك القول في العقاب ؛ لأنه إنما يستحقه المكلف من حيث فعل قبيحا ، أو لم يفعل الواجب في عقله . وقد ثبت في الشاهد أن من ردَّ العطية والمهبة لا يستحق الذم وإن لم ينفع نفسه ، ومن فعل قبيحا يستحق الذم وإن انتفع به عاجلا . وذلك يبين أنه لا ممتنع في استحقاقه بالألا ينفع نفسه في الشاهد ، وأنه إنما يستحق من الوجه الذي بيناه .

فكذلك القول في التسديم تعالى : أنه يحسن أن يعاقب المكلف ، لأنه لم ينفع نفسه ، لكن لإقدامه على القبيح وإخلاله بالواجب .

وقد ثبت أن الواحد منا يحسن منه تقديم الطعام إلى الجائع لينفعه به ، وإن كان متى ترك أن ينتفع به وأذاه هذا الترك إلى مضرّة عظيمة فقد لحقه مضرّة ، واستحق مع ذلك الذم ، ولا يوجب ذلك أن يكون سبب للمضرّة والذم أنه لم / ينفع نفسه ، بل سببها أنه أقدم على القبيح بهذا الترك ، واستحق من العقلاء الذم .

فكذلك القول فيما قدمناه :

## سؤال

قالوا : كيف يحسن تعريض المكلف للمنافع بالأمر الذي يصل بتركه وضده إلى المضار الدائمة ، وهل هذا إلا قصص الشاهد ؛ لأن الواحد منا لو عرض غيره ببعض الأفعال لمنفعة عظيمة ، مع العلم بأنه يصل بتركه وخلافه إلى المضاد <sup>(١)</sup> ألم يقيح ويخرج المرء من أن يكون حكيما متعيا فكذلك القول في التكليف .

وهذا بعيد ، وذلك لأننا في الشاهد لا يصح أن نعرض لمنفعة دائمة ؛ من حيث كان الانتفاع الواصل من جهتنا لا يصح <sup>(٢)</sup> كونها دائمة ، ولأن المنفعة التي نعرضها له إنما تكون في هذه الدار المنقطعة ، فإذا صح ذلك لم يحسن أن نعرضه لمنفعة ، مع علمنا بأنه يستحق بتركه للمضار الدائمة أو الزائدة على قدر المنفعة التي نعرضه لها . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه تعالى يُعرض به لمنفعة دائمة ، فلا يمتنع أن يستحق بتركه وخلافه العقاب الدائم .

وبعد ، فإن السائل اعتمد في سؤاله على دعوى ؛ لأنه يحسن عندنا ما ادعى قبحه من التعريض لمنفعة عظيمة ببعض الأفعال ، وإن علم من حال للمرء أنه متى تركه استحق للمضار الدائمة أو المنقطعة فإذا كان الخلاف فيه لم يصح الاعتراض عليه بالدعوى .

ولا فرق بين ما قاله ، وبين القول بأن التعريض للمنفعة الدائمة أو العظيمة المنقطعة لا يحسن [ في <sup>(٣)</sup> الفعل ] الذي تركه وخلافه يؤدي إلى مضرة أصلا وإنما يحسن متى أدى فعله إلى المنفعة وتركه إلى فوتها فقط . ولا فرق / بين هذا القول وبين القول بأن المشقة إذا أدت إلى منافع عظيمة تقيح ، وفساد ذلك معلوم باضطراب .

٨٩ ب

(٢) في الأصل ، « يصح » .

(١) في الأصل : « للراد » .

(٣) زيادة اتضاهما المقام .



على أنه قد ثبت في الشاهد أن إرشاد الضال ، والتنبيه على الواجب يحسن منّا ، وإن علم من حال من أرشدناه ونبهناه أنه إذا ترك<sup>(١)</sup> ذلك أو أخلّ به يستحقّ الذمّ الدائم ، فإذا لم يوجب ذلك قبح الإرشاد فكذلك لا يوجب ما قالوه قبح التكليف ؛ لأن دوام العقاب لو اقتضى قبح التكليف لكان دوام الذم يقتضى قبح الإرشاد والتنبيه على الإنصاف وغيره من الواجبات .

وإنما يفتح في الشاهد أن يمرض التبر لمنفعة ، ويعلم مع ذلك أنه متى خالف يُضَرَّ به ؛ لأن الضرر لا يستحقّ على ترك التعرض للمنافع إذا لم يكن التعرض لها واجبا ، ولذلك لم يفتقر الحال بين يسير الضرر وكثيره ، فلا يصحّ أن يحمل ذلك أصلا للتكليف ؛ لأن ترك ما كُتِّلَ به الإنسان قد يكون قبيحا ، وقد يكون المكلف بألا يفعله مَحْلا بالواجب ؛ ومن حق هذين الوجهين أن يستحقّ بهما المضارّ كما يستحقّ بهما الذمّ .

على أن هذا لو قدح في حسن التكليف ، لكان إنما يقدح في حسن تكليف من يعلم أنه بمعنى ويكفر ؛ لأن المقتل لما كُتِّلَ لا يستحقّ العقاب والمعلوم من حاله أنه يصل إلى ما عرض له .

وقصّدا في هذا الموضع بيان أصل وجه الحكمة في أصل التكليف . فإذا زال القدح بما قاله فيه فسنين من بعد الجواب عن ذلك عند الكلام في تكليف من يعلم أنه يكفر .

### سؤال

- ٩٠ قالوا : إذا كان تعالى قادرا على الإنصاف / بالفضل الدائم من دون أن يكلف . وكان التكليف يتضمن الخطر والضرر ؛ لأنه كما يجوز للمكلف<sup>(٢)</sup> أن يصل إلى الثواب باختيار ما كُتِّلَ ، فقد يجوز أن يعصى ويكفر لبعض الأسباب ، فيستحقّ العقاب الدائم ،

(١) في الأصل : « فعل ترك » وظاهر أن ( فعل ) سبق قلم من الناسخ .

(٢) في الأصل : « المكلف » .

فكيف يحسن أن يُسدل به عن النسيم للقطوع به الذي لا يقتضى غرراً إلى ما يتضمن ذلك أوليس الواحد منا إذا أمكنه أن ينعم على ولده بما لا يتضمن الغرر ، ويعلم وصوله إليه ، فبح أن يمدل به عن ذلك إلى غيره مما يتضمن الغرر ، ويكون وصوله إليه على وجل أهلاً حكمت بمثله في التكليف .

وهذا غلط ؛ لأن النفع التيقن قد يترك في الشاهد لنفع مشكوك فيه إذا كان أعظم منه . وقد يمدل الواحد عن الراحة إلى الشقة ، يطلب بها منافع هو من الوصول إليها على وجل .

ولولا صحة ما بيناه لم يحسن من الإنسان التجارات والملاجات وما شاكلهما . فإذا صح ذلك فما الذي ينكر أن يحسن بمن يعرض غيره لنفعة أن يمدل به من نفع يسير إلى نفع عظيم يصل إليه بمشقة ، مع علمنا بحسن اختيار ذلك من المقلد في الشاهد . وكون النفعة مشكوكاً في حصولها لا يؤثر ، كما لا يؤثر في حسن تعرض الماقل لها بالأموال الشاقة ، والمدول عن الراحة إليها . فكذلك لا يؤثر في حسن اختياره تعالى ذلك للمكلف .

وبعد ، فإن التعريض للنفع قد يحسن إذا علم المرعّض الوصول إليه قطعاً ، وإن شكّ للمرعّض في ذلك . بل قد يحسن ذلك بمن لا عقل له ، فلا معتبر إذاً بشكّه إذا كان المرعّض عالمًا . ولذلك يحسن من الوالد أن يعرض ولده الصغير للمنافع ، وإن لم يكن بحيث يعلم وصوله / إلى ذلك . وإذا لم يكن بفعل المكلف اعتبار فيجب أن يحسن التكليف ، وإن كان المكافئ على خطر من وصوله إلى الثواب .

٩٠ ب

هذا لو لم يكن في كونه شاكاً في ذلك لطف ، فأما إذا كان حصوله بهذه الصفة ممّا به يتكامل التكليف لأنه لو علم أنه بطيع ويبقى لكان كالإغراء بالمعاصي أو في حكم الإلجاء إلى الطاعة فيجب ألا يحسن التكليف إلا على هذا الوجه .  
على أن ذلك إن قدح فأما قدح في تكليف من يعلم أنه يكفر ، ونحن نبين القول

في ذلك من بمد . فأما الوالد فإنه لا يمتنع أن يعمل بابنه عن منفعة مبتدأة إلى أن يترسخ  
لمنافع عظيمة مع الشك في الوصول إليها ، وذلك مما يستحبه العقلاء دائماً في أنفسهم  
وأولادهم ، فبأن يجعل ذلك دلالة على ما نقوله أولى من أن يعترض به على قولنا .

### سؤال

قالوا : إذا ثبت يقبح تكليف الواحد منا غيره الأفعال من غير أجره معجلة ، وثبت  
أيضاً أنه يقبح أن يكلف على وجه الجبر ، وعلى وجه يعلم أنه يلحقه المضرة بالأفعال  
ما كلفناه ، أو بأن نضربه نحن ، فيجب أن يقبح ذلك منه تعالى . متى لم تلحقوا النائب  
بالشاهد أبطلتم الأصل للمتعمد في إبطال قول المجبرة في أن ما يقبح منا لا يقبح مثله  
من الله تعالى .

وهذا غلط ؛ لأن التكليف إنما يحسن متى كان للفعل صفة الواجب والندب ليصح  
أن يستحق به الثواب . ولذلك لا يحسن منه تعالى أن يكلف زيدا القيام والتمرد ؛ كما  
يكلف ردّ الوديعة والإنصاف وشكر النعم ، متى لم يكن فيها مصلحة / ولذلك اختلفت ١٩١  
الشرائع بحسب المصالح . فإذا ثبت ما قلناه وكان الواحد منا إذا كلف غيره فإنما  
يكلفه ما لا يختص بهذه الصفة ، ويجب أن يقبح تكليفه إيّاه كقبحه من  
التقديم تعالى .

فأما إذا كلفه بقاء دار لأجرة معجلة فإنه يحسن ؛ بل لها فيه من اللطف ، وإن  
كان يجب أن يعتبر فيه الرضا ، أو ما يقوم مقامه . فلذلك حسن ، وأن تحسن  
التجارة وغيرها .

والذي يجب أن يحمل أصلاً للتكليف ما ثبت أنه يحسن من أحدنا تنبيه النير على  
الواجبات من ردّ الوديعة ، وشكر النعمة ، وتخفيفه من ترك النظر في معرفة الله أولاً ؛

لأن هذه الأمور تقتضى تعريفه ما يارمه فى عقله . وهكذا تكليف الله تعالى ؛ لأنه إنما يكلف بأن يعرف للكلف بعقله أو ينصب الأداة على وجوب الواجبات عليه ، إلى ما شاكلها . وذلك يبين أنا قد سوينا بين النائب والشاهد فيما يحسن وقيح من التكليف . وفارق قولنا فى ذلك ما يقوله المجرة ؛ لأنها حكمت بحسن الشيء منه تعالى وقيح مثله منا ، وإن وقما على الوجه الذى يقتضى قبحهما . وقد بينا فساد قولهم فى ذلك .

### سؤال

قالوا : إذا لم يحسن التكليف إلا للتمكن وخلق الشهوة ، وكانت قدرة الطاعة هى القدرة على المعصية ، وشهوة الحسن هى شهوة القبيح ، وتعلقهما بالقبيح بوجوب قبحهما ، فيجب قبح التكليف الذى لا يتم إلا بهما .

وهذا فاسد ؛ لأن القدرة تحسن وإن تعلقت بالقبيح والحسن ، وكذلك الشهوة ، ٩١ ب كما يحسن من الواحد منا التمكن بالآلة على / وجه يحسن ، وإن صلحت الآلة للقبيح والحسن .

وقد بينا من قبل أن الشهوة حسنة ، وإن تعلقت بالقبيح ، وأنها مفارقة فى هذا الباب للإرادة فلا وجه لإعادته .

هذا ، على أن هذا القول بوجوب قبح للبند بالشهوة والتمكن ، لأنها أحسنهما يمتثلان على هذا الوجه ، كلف القادر للشهى أم لم يكلف ؛ لأن البهائم هى قادرة مشبهة كالسكف . والقدرة <sup>(١)</sup> والشهوة يجب فيها ما ذكره لجنسهما ، ولا يختلف حكمهما فيه لاختلاف أحوال من اختصا به . وقد دللنا على ذلك من حالمهما وفى ذلك سقوط ما قاله .

---

(١) فى الأصل : « القدرة » وقد يصح على أنه جم القدرة ، والأولى ما أثبت .

فإن قال : إنما طمعت بذلك من حيث تدعو الشهوة إلى القبيح ، فكان التكليف لا يتم إلا بأن يمتنع تعالى على القبيح ، أو يُفْرِيه بفعله ؛ من حيث شهاده إليه ، ومكنته من فعله ، فيجب القضاء بقيحه .

قيل له : إنه تعالى إذا عرّفه ماعليه في الإقدام على القبيح من الضرر العظيم ، ونهاه عن فعله ، وودّعه في تركه ، وألزمه إتياءه ، خرج من أن يكون باعثاً عليه ، ومغرياً به ، وإنما يصلح أن يسأل عن ذلك في شهوة من ليس بمكلف ، فأما شهوة المكلف فيبعد القبح بذلك فيه ؛ لأنه قد علم أن الواحد منا إذا أعطى غيره الآلة التي تصلح للمنفعة وللضرّة ، وعرّفه للضرّة ، ونهاه عن فعلها ، وتوعّده عليها بالعقاب ، لم يعتدّ مغرياً ، ولا باعثاً على فعله .

فإن قال : فما قولكم في شهوة من ليس بمكلف ؟ قيل له : إنها تحسن متى كان المعلوم أنه لا يخطر بباله / القبيح ولا يُقدّم عليه ، ومتى أغناه بالحسن عن القبيح ، ومتى ألجأه ألا يتناول القبيح ؛ لأنها في هذه الوجوه تصير كأنها غير متعلّقة به . فأما إذا لم تكن الحال هذه فإنما يخلقها تعالى فيمن ليس بمكلف لمصلحة المكلف ؛ لأنه إذا تعبد به بمنعها عن القبيح كان إلى أن يمتنع منه أقرب فيحسن لذلك ، وإن كان البعث على الفعل والإغراء إنما يصحان فيمن يعلم المواقب وما شاكلها ، وأما البهائم وغيرها فذلك ممتنع .

### سؤال

قالوا : إذا صحّ منه تعالى أن يبنى للمكلف بذية معها لا يفعل القبيح ، أو لا يصحّ منه ، أو يجعله بمن لا تدعوه الدواعي إلى فعله ، فيجب أن يقبح منه أن يصيّر بالصفة التي تدعوه الدواعي إلى إجماد القبيح . فإذا لم يتم التكليف إلا بهذا الوجه وجب القول بقيحه .

وهذا فاسد ، وذلك لأنه لا يجوز أن يبني تعالى المكلف بنية لا يصحّ معها منه القبيح ؛ لأنّ البنى لا تختلف ، ولو اختلفت لم تؤثر في هذا الباب ؛ لأنّ أبنية الحيوان مفترقة ، ولا يؤثر اختلافها في أن القادر منها على الحسن يقدر على القبيح ؛ من حيث ثبت أن القدرة لجنسها يجب ذلك فيها ، فكيف يصحّ أن يقال : إنه تعالى يبنيه بنية لا يصحّ أن يفعل <sup>(١)</sup> القبيح ، وحال القدرة والبنية ماقدّمناه . ومتى صيره بحيث لا يمكنه فعل القبيح بالآ لا يقدره ، أو بأن يمنه من فعل القبيح خرج من أن يكون مكلفاً أصلاً .

وما تقولونه الجهال في اللائكة من أنه تعالى بناهم بنية يضطرونّ معها إلى الطاعة ، وإلى مفارقة القبيح ، وأن غير ذلك لا يصحّ منهم فساقط / ؛ لأنّ هذه الصفة كالمضادة للتكليف . فإذا ثبت كون اللائكة مكلفين فلا بدّ من أن تكون ممكّنة من الحسن والقبيح ، فلذلك قلنا : إنه تعالى لا بدّ من أن يخلق فيها الشهوة للقبيح والحسن ، وإلا لم يحسن تكليفها . وسنشرح القول في ذلك من بعد .

فأما حسن التكليف مع أنه تعالى يصحّ أن يجعله بحيث لا يؤثر القبيح بأن يلجئه أو ينفيه بالحسن عن القبيح ، فلا مطعن <sup>(٢)</sup> فيه ؛ لأنه إما يصحّ أن يكون تمريراً للثواب العظيم متى فقد هذان الأمران ، فأما مع حصول أحدهما فذلك متممّ . وقد بينا أن التمرير للثواب العظيم يحسن ، وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه .

### سؤال

قالوا : إذا كان التكليف لا يتمّ إلّا بأن يريد تعالى الإثابة قبل وقتها ووجودها ، وقد بينا أن العزم لا يصحّ عليه ، فيجب القول بقبح التكليف الذي لا يتمّ إلّا به .

(١) أي يفعل معها .

(٢) كأنه يريد أن الجواب عنه سهل ، فكأنه لا مطعن فيه .

وهذا غلط ؛ لأننا لا نقول : إن التكليف لا يتم إلا بإرادة الثواب ؛ لأن التكليف هو تعريف المكلف حال ما كلف إذا جعله بالصفة التي معها يحسن تكليفه ، وإرادة ذلك الفعل منه ، ففعل تعالى ذلك ، وعلم أنه سيثيبه إذا أطاع ، وكان قصده بذلك أن ينفعه بالتكليف بد ، صَحَّح كونه مكلفاً وحسن التكليف ، وإن لم يرد الإثابة ؛ كما يصح من أحدنا أن يمرض غيره لمرتبة عالية ببعض الأعمال ، وإن لم يرد حصول تلك المرتبة في الحال ، بل متى أراد منه ما نعلم أنه إذا فعله وصل به إلى ذلك لكي يصل إليه فقد عرضه للنفعة ، فكذلك القول فيما قدَّمناه .

وبعد فلو صحَّح ما سأل عنه لحسن منه تعالى إرادة الثواب في حال / التكليف ، ١٩٣  
وإن كان عزماً ؛ لأن العزم لا يقبح لأنه عزم ، ولذلك قد يحسن منا فعله على وجوه ، وإنما حكمنا بقبحه منه تعالى لوقوع من حيث يكون عبثاً لا فائدة فيه ، فإن حصل فيه فائدة ، وهي أن التكليف لا يتم إلا به فيجب حُسْنه والقضاء بحسن التكليف . وفي ذلك سقوط سؤاله .

### سؤال

قالوا : لو حسن التكليف لم يخلُ من أن يقدر تعالى على تكليف كل حي ، وعلى جعل كل جادحياً على صفة المكلف ، وعلى خلق أجسام أخرى يحياها وبكلفتها ، أو لا يقدر على ذلك . فإن قلتم : لا يقدر عليه وجب تعجيزه ، وإخراجه من كونه قادراً لنفسه ، وإثبات مقدوراته محصورة ، ومختصة ببعض الحالات دون بعض . وإن قلتم : يوصف بالقدرة على ذلك لزمكم أحد أمرين : إما أن يفعل ما يقدر عليه ، وذلك بخلاف الوجود ، ويؤدى إلى إثبات مالا نهاية له ؛ وإما ألا يفعل ذلك ، فيلزم كونه بخيلاً ضئيلاً مقصراً في الجود ، ويجب كونه محايياً بأن كلف البعض دون البعض ، مع (١١/٢٠) (الفتى)

استحالة الانتفاع عليه ، ويجب كونه مقتصرًا في بعض من خلقه على التفضل ، مع جواز أن يكلفه ، وهذا يوجب كونه عابثًا بأن لم يجعله على كل صفة ينتفع عليها ، وينقض ذلك ما تمتدونه في الإباحة ؛ من أنه تعالى لا يجوز أن يمنع من الانتفاع بالأكول ويقتصر به على الاعتبار فقط .

وهذا فاسد ، لأننا قد دللنا على أنه تعالى قادر على مالا نهاية له من الإحسان وأعدادها فالصحيح أنه تعالى قادر على أن يجعل كل جماد مكلفًا ، ويخلق من الأجسام مالا حصر له ، ويجعلها / بصفة للكلف ، لكن ذلك غير واجب عليه ، لأنه متفضل بالتكليف ، وابتداء الخلق للمنافع ، فله أن يفعل ما يمتنع به ، وله ألا يفعل : وإنما لا يجوز أن يخلق الأحياء ويكلفهم ، ولا يخلق كثيرًا من الجمادات كرمالائتم كون الحية حيةً إلا معه . فأنما ماعدا ذلك فنير ممتنع أن يجعله حيةً وبصفة المكلف ، وإن لم يجب ذلك على ما قد مناه .

ب ٩٣

وكما يحسن منه أن يخلق بعض الأحياء دون بعض ، ويجعل بعض الأجسام حية دون بعض من حيث لم يتقدم ما يوجب عليه خلق الكل ، فنير ممتنع أن يجعل بعضهم مكلفًا دون بعض ، ولا يوجب ذلك كونه بخيلا ، لأن هذه الصفة تفيد الإخلال بالواجب ، وقد بينا أن التكليف غير واجب عليه .

ومتى أراد اللزيم لنا كونه بخيلا كونه مكلفًا لبعض الأحياء مع صحة كونه مكلفًا له فقط فنحن مجيبون له إلى ما طلب ، وإن أبيتنا وصفه بالبخل من حيث يفيد في اللغة كونه مخلًا بالواجب تعالى الله عن ذلك .

وقد بينا أن وصفه بأنه ضنين لا يجوز أصلا ؛ لاستحالة المنافع عليه ، وبيننا أن الجود غير واجب على القادر عليه ، فلا يمتنع ألا يفعل تعالى ما لو فعله لكان جودا وفضلا



وإحسانا . وأما ما ذكره السائل ؛ من أنه إذا لم يكلف الحيّ أو لم يجعل الجاد حيّا مكلفا فقد اقتصر بخلقه على وجه دون وجه من المنافع ، وهذا يقتضى كونه عابثا ، كما نقوله فى باب الإباحة ، فبعيد ؛ لأننا أوجبنا ذلك فى الإباحة لما صح الانتفاع بالمباح من كلا الوجهين ، فلمنع تعالى من الانتفاع به على أحد الوجهين لكان ذلك عبثا من أحد الوجهين ، فأما إذا لم يجعله تعالى إلّا على وجه واحد مما يصح أن ينفع عليه فغير واجب ذلك فيه ؛ لأن الميث يختصّ بالثبوت دون التفتى من الأفعال ، وجهات الأفعال . ولذلك قلنا : إنه تعالى وإن لم يخلق الأجسام فى الجنة ليعتبر بها فلا يجب كونه عابثا ؛ لأن ذلك ممتنع مع زوال التكليف .

وأما قوله : يجب كونه تعالى محاييا فقد بينّا أن المذهب لا يصح أن يفسد بالعبارات ، وبينّا أن من شاء منا أن يصفه بالحياة إن أراد بذلك أنه لم يفصل ما لو فعله كان متفضلا فذلك مما نعترف به ، وإن أراد أنه لم يسوّ بين سائر من تفضل عليه فى وجوه المنافع فذلك أيضا مما نقول به . وإنما تمتنع من وصفه تعالى بالحياة ؛ لأنه بعيد فى اللغة الإفضال على جهة المقابلة والمكافأة ، وذلك لا يجوز عليه تعالى . وكل ذلك مسقط ما سأل عنه ، ونلزم هذا السائل أن يجعل تعالى ما لا يتمّ كون الحيّ حيّا إلّا به : من عظم ودم وروح وغيرها حيّا ، وجعله تعالى ذلك حيّا يقتضى القول بأنه يخلق الحيّ أصلا . ومتى قالوا : لا يجب ذلك ؛ لأن ما لا يتمّ كونه حيا إلّا به من الجادات لما أخرج الحيّ من كونه حيّا لم يجب أن يجعله حيّا ، وليس كذلك حال غيره ، لزمهم إلّا يكون تعالى بأن يجعل<sup>(١)</sup> الحيّ حيّا دون دمه ونفسه بأولى من أن يجعلهما حيّين دون الحيّ ، لأنه كما يصح<sup>(٢)</sup> أن

(١) فى الأصل : « يخلق يجعل » . ويظهر أن الكاتب كتب يخلق ، وبأن له أن العبارة هى (جعل) فكبتها ونسى أن يضرب على (خلق) .  
(٢) فى الأصل : « لا يصح » .

يحيا عند وجودهما فكذلك يصبح كونهما حيّين مع وجود جسمه بأن يجعل نصفه الدم / والقوى<sup>(١)</sup> .

٩٤ ب

ومتى قالوا : إنه تعالى غيّر في ذلك : إن شاء جعل هذا حيّا دون ذاك ، وذاك دون هذا ، من حيث كان متفضلا ، فقد لزمهم صحة ما نقول : من أنه إذا كان متفضلا في الابتداء فيجب أن يحسن منه تعالى أن يخلق بعض الأحياء دون بعض ، أو يجعل بعضهم حيّا دون بعض .

ومتى لم يقل بذلك لزم أن يفعل تعالى ما لا ينهاه ، وألا يتقدم فعله في الوجود إلا وقتا واحدا ، وسائر ما يازم المخالف في الأصلح من وجوه الفساد على ما نشرحه من بعد .

### مسؤال

حكى عن برغوث<sup>(٢)</sup> أنه قال : لا يمتنع أن يخلق الله تعالى الخلق لا لينفعهم ، ولا يضرهم ، ولا لوجه يخرج به من كونه عبثا . ويحسن أن يجعلهم بصفة المكلف ولا يكلفهم ويحسن أن يكلفهم لا ليعرضهم للثواب .

وقال سائر المجبرة : إنه تعالى خلقهم في الابتداء لينفع بعضهم ، ويضر آخرين . وقد ثبت أن ذلك قبيح ، وأنه تعالى لا يفعل القبيح ، فلا يجوز أن يكلف من يعلم أنه يكفر لكي يكفر ، ولكي يضر به . ولا يجوز أن يخلق الخلق لا لوجه يحسن عليه ؛ لأن العبث قبيح .

وقد يتنا بطلان القول بأنه تعالى إذا كان حكما لنفسه لم يزل ، ولم يدخل في الحكمة

(١) في الأصل : « القوا » وكأنه يريد بالقوى الروح والنظم وغيرها .

(٢) هو محمد بن عيسى ، وبرغوث لقب له ، من المتكلمين ، وله ذكر في كتاب الانتصار ١٣٣ ،

١٣٤ وانظر استدراكات الانتصار ٢١٦ .

بفعله ، وأنه إذا لم يُشَرَّف ويُفْضَل ويُعَزَّ بأفعاله لم يصِر حَكِيمًا بها ، فيجب أن يحسن منه الاختراع لا لنقض . وبسطنا القول في إبطال ذلك فلا وجه لإعادته .

فأما قولهم : إنما يقبح الفعل منا لتجاوزنا فيه الحدَّ والرسم ، إلى ما شاكل ذلك فقد تفصيلنا بيان فسادِه في أول باب المدل .

فأما قولهم : إذا حسن منه تعالى أن يكلف مع العلم بأن المكلف يكفر وإن / قبح ٩٥ مثله في الشاهد جاز أن يخترعه ليُضِرَّ به ، ومحسن منه ذلك ، وإن قبح أمثاله في الشاهد ، فسينبئ فسادُه عند بيان حسن تكليف من يعلم الله من حاله أنه يكفر .

فأما قولهم : إذا جاز أن يفعل تعالى الحسن لا لنفع ولا لدفع مضرة ، وإن قبح منا ذلك في الشاهد وعدُّ عبثًا ، فهلَّا حسن منه الاختراع لنفي غرض أو ليُضِرَّ بالمتخرج ، فقد بينا مقوله من قبل ، ودلَّلنا على أن الحسن قد يفعل لحسنه ، وإن لم يكن فيه نفع ولا دفع مضرة .

وأما قولهم : إذا جاز أن يخالف الواحد منا في صفات ذاته ، وإن كان حيًّا ، فيكون مخالفًا للأجسام ويكون قادرًا لنفسه وغنيًّا لم يزل فهلَّا جاز أن يخالف حال فعلنا ، فيحسن منه ما يقبح مثله منا ، إلى غير ذلك من الأسوِّلة المشاكِّلة لهذا السَّوَال ، فقد بينَّا سقوطه في أول باب المدل ، ودلَّلنا على أن جهة القبح متى حصلت في الفعل وجب قبحه ، ولا يجوز أن يختلف باختلاف الفاعلين ، وبينَّا أن ما وجب كون الحى منا جسمًا ومُتَّبِعًا<sup>(١)</sup> لا يصح فيه تعالى ، فيصح كونه عالمًا قادرًا وإن تعالى عن كونه جسمًا مُتَّبِعًا<sup>(٢)</sup> .

واعلم أنهم ممَّا<sup>(٣)</sup> تطرقوا بالظن فيا يقصِّل بالتكليف إلى الظن في التكليف ، نحو

(١) في الأصل « مدب » من غير نقط ، والظاهر ما أثبت . وللرَّاد بكونه مُتَّبِعًا أنه متَّعِزٌّ في مكان .

(٢) هذه العبارة تفيد التكثير . ومنه جاء في قول أبي حنيفة النخعي :

وإنما لنا لضرب الكعش ضربَةٌ على رأسه تلقى اللسان من الفم

وانظر المعنى في النحو في مجلّد « ما » .

طعنهم في الإعادة وصحتها أو حسنها ، وطعنهم في الاخترام والإماتة والفناء ، وطعنهم في دوام الثواب وخلوصه من كل شائب ، وطعنهم في دوام العقاب ، وطعنهم في قولنا في الإنسان ، وأنه غير الروح عند ذكر الإعادة وكيفيتها ، وطعنهم في الشرائع ، وفي وجه ٩٥ ب الحكمة في كثير مما خلق ، إلى ما يتصل بهذا الباب / .  
وإنما أخرجنا القول فيه ؛ لأنه يبيء في موضعه .  
وربما طعنوا في التكليف بالمطاعن التي يوردونها في تكليف من يعلم أنه يكفر ،  
وإنما أخرجنا ذكره لأن إرادته في موضعه أولى .

---

« الكلام في حُسن تكليف من يعلم الله تعالى أنه يكفر »

### فصل

في أنه يصح إرادة ما يعلم المرید أنه لا يقع

قد بينّا في باب الإرادة أن الإرادة تتناول الشيء على طريقة الحدوث ، وأن كل ما صحّ عند المرید حدوثه أو حدوثه على بعض الوجوه يصحّ أن يريده .

وبينّا ذلك بأن ما اعتقد الواحد منا استحالة حدوثه لا يجوز أن يريده ، ومتى اعتقد صحة حدوثه صحّ أن يريده على طريقة واحدة . فيجب لهذا الأصل صحة إرادة الواحد منا من غيره إحداث الفعل ، كان المعلوم أن يفعله ، أو لا يختار فعله .

فإن قال : إذا لم يصح تعلق العلم بحدوث الشيء إلا للمعلوم أنه يحدث ، فهلاً قلتم بمثله في الإرادة ؟

قيل له : إن العلم يتعلق بالشيء على ما هو به ، فلا يصحّ أن يتعلق بحدوث الشيء إلاّ ويجب أن يحدث ، وإلا انقلب جهلاً . وليس كذلك حال الإرادة ؛ لأنها تتناول حدوث الشيء ولا تتعلق به على ما هو به . وهي في بابها بمنزلة الاعتقاد الذي قد يتعلق بالشيء على ما هو به وعلى ما ليس به ؛ لأنها لا تكون إرادة بأن تقع على وجه مخصوص ، فهي جنس الفعل كالاعتقاد فعملها عليه أولى من حملها على العلم .

ولذلك لا يفترق حال الإنسان / فيما يحده من نفسه من كونه مريدا للشيء بين أن يحدث عنده أولاً يحدث ، كما يحمد العالم من نفسه أن معلومه يجب أن يكون على ما عليه .

وقد يتنا من قبل بطلان قول المجبرة : إن إرادة كون مالا يكون تمنر وشهوة ، فلا وجه لإعادته . ويجب أن تكون الإرادة في هذا الباب بمنزلة القدرة ، فإذا لم يمتنع فيها أن تتعلق بما للعلوم ألا يحدث إذا صح حدوثه بها ، فكذلك لا يمتنع مثله في الإرادة .

وقد دللنا على صحة ذلك في القدرة ؛ لأننا قد بينا من قبل أن القادر بقدر على ما يعلم أنه لا يكون وتقصينا القول فيه ، فيجب مثله في الإرادة .

وبينا في باب الإرادة أنه تعالى قد أراد من جميع المكلفين الطاعة والإيمان ، وإن علم أن بعضهم يعصى ولا يفعل ما أريد منه . وكل ذلك يبين صحة ما قدمناه . ويدل على ذلك أن الواحد منا قد يعلم نفسه مريدا من ولده الفعل ، ثم يكشف له في الثاني أن ذلك الفعل في الحال الذي أراده لم يوجد ، كما يكشف له أنه يوجد منه ذلك ، ولا يفرق بين حالتيه في كونه مريدا ، كما لا يفرق بين حالتيه في كونه معتقدا لما يعتقد .

وهذا يبين أن انتفاء حدوثه لا يحيل تعلق الإرادة به .

فإن قال : إني لا أمتنع من جواز كونه مريدا لما لا يحدث إذا اعتقد أنه يحدث ، وإنما أمتنع من ذلك إذا علم أن من أراده منه لا يختاره .

قيل له : إذا كان علمه بذلك لا يمنع من صحة حدوثه من جهته ، ومن أن يكون عالما بذلك من حاله ، لم يمنع من صحة كونه مريدا له ، ولا فرق بين من أحال كونه مريدا له ، وبين من أحال كونه مقدورا . وقد اعتقد / شيوخنا رحمهم الله في إبطال هذا القول على أن العلم بأن القادر لا يفعل الفعل لو منع من أن تصح إرادته منه لمنع غالب الظن من ذلك ، فكان يجب إذا غلب على ظن الواحد منا أن غيره لا يفعل الفعل ألا يصح أن يريده ، وفي علمنا بصحة ذلك دلالة على فساد هذا القول .

فإن قال: ومن أين أن ذلك يصح مع غلبة الظن، ونحن ننازع فيه؛ كنازعتنا في محتجم مع العلم؟  
 قيل له: قد ثبت أن الواحد منا يظن على ظنه عن يستدعيه إلى الدين أو يرشده إلى الطريق  
 أنه لا يقبل ذلك، ويصح أن يريد منه؛ كما يصح إرادة ذلك من يظن على الظن  
 أنه يقبل ولا شيء أظهر مما نجد من أنفسنا، فيجب بذلك بطلان قول المخالف فيه.  
 ولا يمكن دفع ما قلناه من أنه قد يظن على ظننا من حال اليهودي وسائر المخالفين  
 أنه لا يقبل ما ندعوه إليه لأمارات تظهر في ذلك، وقد نريد القبول منه وندعوه إليه.

يبين صحة ما قلناه أن العلم بصحة حدوث الشيء، والاعتقاد لصحة حدوثه، والظن  
 لذلك يجري مجرى واحد في صحة الإرادة. وكذلك العلم باستحالة حدوثه. والاعتقاد  
 لذلك يساوي في استحالة إرادته. فإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يقوم العلم مقام غلبة الظن  
 فيما قدمناه من صحة إرادة ما لم أن القادر يصح أن يفعله.

وإنما اعتمدنا على غلبة الظن لأنه لا سبيل لنا إلى العلم بالأمور المستقبلية التي تقع من  
 العباد؛ لأننا نجهز في كل واحد منهم أن يحترم دون الفعل، وأن يعمى أمرنا ومرادنا،  
 كما نجهز فيه أن يعطى، فإذا ثبت ذلك لم يمكن أن نبين ذلك / بالعلم، وإن كان  
 شيوخنا رحمهم الله قد يفتوا ذلك بأنه قد ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان  
 يريد من أبي لهب وغيره الإيمان، وإن علم أنه لا يؤمن بمنزلة الله تعالى، ويصح مسا  
 إرادة الإيمان من جماعة الكفار، وإن علمنا أنهم لا يمتنعون على الهدى.

فإن قيل: إن الاعتماد على ذلك لا يمكن مع كون المخالف مخالفا في صحة تكليف  
 من يعلم أنه لا يؤمن وإرادة ذلك منه؛ لأنه يفكر ما وكذبوه من جهة الشرع، ويميل  
 ورود ذلك من الحكم، بل يقول: إن هذا التكليف من فعل الظلّة، أو من فعل  
 الشيطان، على ما يقوله التّنويع والجوس. قيل له: إن الدلالة قد دلّت على فساد قولهم،  
 وعلى ثبوت الشرع، فلا يمتنع أن ينفي هذا الكلام عليه، ولا يمتنع أيضا أن ينبيه على أن  
 (١١/٢١) (التي)

الواحد منا قد اعتقد أن جماعة الكفار لا يؤمنون ، وكذلك الرسول قد اعتقد في أبي لهب ذلك ، لأن اعتقاد ذلك لا يمكن دحضه ؛ كما يمكن ذلك في العلم ، ومع ذلك فقد صحّ منه عليه السلام إرادة الإيمان منه ، وكذلك منا . وإذا ثبت أن اعتقاد انتفاء ذلك فيه لا يمنع من صحة إرادته ، فكذلك القول في العلم على مارتبنا الكلام فيه .

وهذا الوجه أولى أن يعتمد من الوجه الأول . وإذا ثبت هذه الجلة لم يمكن أن يقال إن تكليف من يعلم الله أنه يكفر لا يصحّ أصلاً ، فضلاً عن أن يقال : إنه يحسن في الحكمة ، لأننا قد بينا أن إرادة الإيمان منه تصحّ ، وهي التكليف ، فلا وجه للتعني من صحته ويجب أن ينظر في حسنه أو قبحه .

وإنما قدّمنا القول في ذلك ؛ لأننا نعتد في حسن هذا التكليف على أنه تريض لمنفعة عظيمة ، والتريض للشيء في حكمه ، فلا بدّ من أن نبيّن أنه يصحّ منه تعالى إرادة ذلك ؛ لأن بها يكون / معرّضاً ، ولولاها لم يكن بأن يكون معرّضاً للتعني أولى من أن يكون معرّضاً للضرورة ؛ لأنه قد مكّن المكلف من فعل ما يصل به إلى كلا الأمرين .

٩٧ ب

ولسنا نجعل الإرادة تمامها بصير المكلف عالماً بوجه الوجوب عليه ، وقبح التقييد ، لأنه تعالى إذا اضطرّ إلى ذلك ، أو كل<sup>(١)</sup> عقله ، وعرف ذلك أراد منه فعل الواجب أم لم يرد ، ويكون في حكم المكلف في أنه يستحقّ الثواب على الواجب ، والمقاب إذا أخلّ به أو أقدم على التقييد الذي يعرف حاله . لكن التقديم تعالى لا يكون مكلفاً له إلا بأن يريد عند إكمال عقله وجعله إتياء على الشرائط التي معها يجب تكليفه منه<sup>(٢)</sup> الواجبات<sup>(٣)</sup> واجتناب التبايح . وإن كان لا يتمتع أن يقال : إنه يوجب عليه

(١) في الأصل : « أو كل » .

(٢) هذا الكلام . معمول لقوله : « يريد » .



الواجبات بالتعريف من غير إرادة ، ولذلك قلنا : إنه لا يحسن منه تعالى أن يجعله بصفة للكلف إلا ويريد منه الواجب ، وإلا كان في حكم العايب أو الغرئ بالتبسيط ، على ما نبينه من بعد .

فإن قال : إذا لم يصح إرادة ما علم المرید أنه لا يصح أن يحدث ، فهلاً قلتم : إنه لا يصح أن يريد ما علم أنه لا يختاره ؟

قيل له : إن ما علم استحالة حدوثه أو يعتقد ذلك فيه لا يصح أن يريد هذا العالم ؛ لأن الإرادة في الصحة أو الامتناع تنبع الاعتقاد ، فأما إذا علم صحة حدوثه فيجب أن تصح منه إرادته ، وإن علم أنه لا يختار ذلك لبعض الأغراض واللواحي .

فإن قيل : فيجب أن يصح منكم إرادة الفعل من العاجز والجاد ، لأنه يصح منهما الفعل لو قدرا . قيل له : إن [ كان <sup>(١)</sup> ] المراد بذلك فيهما بشرط أن يصيرا بحيث يصح الفعل منهما فذلك سائب ، وإن أرادوهما على ما هما عليه فذلك محال ، لأن ما علم استحالة حدوثه لا يجوز أن يراد .

١٩٨ / فإن قيل : فيجب أن يصح منه تعالى أن يريد من العبد الإيمان ، وإن علم أنه مفسدة في تكليف غيره . قيل له : إن ذلك يصح عندنا ، لما ذكرناه من الالة في هذا الباب ، وإنما نجوزه لكونه قبيحا فلا اعتراض علينا به .

فإن قيل : وكيف اشترط في صحة إرادة الشيء أن يكون للريد عالما بأنه يصح أن يحدث وقد قال أبو هاشم رحمه الله : يصح بمن اعتقد في الباقي أنه يحدث — حالا بعد حال — أن يريد وإن كان في نفسه يستحيل حدوثه .

قيل له : إنه رحمه الله قد قال ذلك في الجامع الصغير ، لكن الصحيح عندنا أن الإرادة تحتاج في تعلقها بالشيء إلى أن يكون في نفسه مما يصح حدوثه ، فأما في وجودها

(١) زيادة يقتضيا العام .

غير متعلقة فإنها تتعلق بكون المرید معتقداً لحدوث الشيء فقط . ولذلك قال شيوخنا رحمهم الله : لو اعتقد الواحد أن الجسم يبقى ببقاء يحدث حالاً بعد حال لصح أن يريد ذلك ، ولا تكون الإرادة متعلقة بشيء ، بل تكون إرادة لا مراد لها ، ولا فرق بين ذلك وبين أن يعتقد في الباقي أن يحدث حالاً بعد حال أن يريده وإن كان في نفسه يستحيل حدوثه ؛ لأن الحدوث شرط في تعلقها . فحتى لم يكن الشيء مما يصح الحدوث فيه يجب ألا يتماق ، كان الشيء معلوماً في الأصل أو لم يكن . ولو صح ما قاله رحمه الله لم يطلع ذلك فيما نريد إثباته : من أن العالم بأن الشيء لا يختاره القادر عليه قد يصح أن يريده إذا علم أن اختياره ممكن .

فإن قال : أو ليس لو علم الواحد من حال الولد أنه إذا أمره بالشيء أنه لا يختاره ، ويختار تركه الموجب للضررة أو للوذي إليها أنه لا يصح أن يريد ذلك منه ، فهلا قلتم مثله في القديم تعالى ؟ قيل له : إن الولد قد يصح أن يريد من ولده ما ذكرته ، إلا أنه إذا / كان يفهم بما يلحق ولده من الضررة صرفه ذلك عن الإرادة والراد .

ب ٩٨

### فصل

في أنه تعالى يصح أن يحمل من المعلوم من حاله أنه يكفر بصفة المكلف

قد علمنا أن القدرة لجنسها تتعلق بالكفر والإيمان وسائر المتضادات الداخلة تحت مقدور المبدأ . وثبت أن ذلك لا يجب فيها لاختيار مختار في الحال أو المستقبل ، وصح أن سائر وجوه التمكن كالقدرة ؛ لأن الحال في أن الآلة تصلح للأمرين أ كشف من الحال في القدرة ، فصح أن كمال العقل لا تقف محتمة على أن الماقل يختار الطاعة دون المعصية ، وكذلك القول في الشهوة والنفور . فإذا ثبت ذلك وكان الحى مغا يحمل سائر

ما ذكرناه من المعاني ، أطاع في المستقبل أو عصي ، فقد صحَّ أنه تعالى يصح أن يعمل من يعلم أنه يكفر بهذه الصفات ؛ كما يصح ذلك منه فيمن للمعلوم أنه يؤمن . وما نجد من حال الكافر وأنه بهذه الصفة كالمؤمن يبين صحة ذلك ؛ لأن العقلاء لم يختلفوا في أن الكافر قد وُجد بهذه الصفة . وإنما تنازعوا وجه<sup>(١)</sup> الحكمة فيه ، واختلفوا في هل يحسن ذلك ، وهذا بين في هذا الباب .

فإن قيل : ما أنكرتم أنه لا يصح أن يعمل من المعلوم أنه يكفر بصفة من يعلم أنه يؤمن في باب الألفاظ ، لأنه لا لطف في المعلوم يؤمن الكافر عنده . قيل له : إن اللطف إنما يجب عليه تعالى فعله متى كان في المعلوم ما يطبع المكلف

عنده ، فأما إذا علم أنه لا لطف له في فعل ما كُلف على وجه / من الوجوه ، فليس ١٩٩ هناك ما يصح وصفه تعالى بالقسوة عليه ، فيقال بأنه بالألف يفعله لا يكون مريباً لعلته ، أو لا يصح أن يسوسى بينه وبين من المعلوم أنه يؤمن فيه . ولا يمتنع عندنا في كثير ممن يعلم من حاله أنه يؤمن ألا يكون له لطف ، بأن يعلم أنه يختار الإيمان على كل حال ليصح تكليفه ، وإن لم يلطف له فيما كُلف ، وذلك يبين أن اللطف ليس بشرط في التكليف على كل حال ، وأن التسوية بين من المعلوم أنه يكفر وبين من المعلوم أنه يؤمن في سائر شروط التكليف صحيحة على ما بينا القول فيه .

## فصل

في أن المكلف يستحق الثواب ، وأن التفضل بالثواب لا يحسن

اعلم أنه تعالى قد ثبت أنه لا يختار فعل التبييح ؛ لكونه عالمياً غنياً ؛ فيجب التطعم على أنه لا يجوز أن يكلف الأمور الشاقة إلا على جهة التبريض للنفعة ، وإلا كان

(١) كذا في الأصل ، والأولى : « في وجه .. » .

ذلك قبيحا ؛ لأنه لا يجوز أن يقال : إنه يحسن أن يكلف على جهة الاستحقاق ؛ لأن ذلك يقتضى فى كل تكليف وجوب تقدم تكليف آخر له ، وفى هذا إبطال القول بأن للتكليف أولاً .

ولا يصح أن يقال : إنه تعالى يلزم الشاقّ تخلّصا من مضرة ؛ لأنه لا مضرة يشار إليها إلّا ويصح منه تعالى أن يدفعها عنه من غير تكليف ؛ فيكون التكليف فى الحال هذه عبثا .

فلم يبق إلّا أنه إنما يكلف لمنفعة ، لولاها لم يحسن التكليف . وتلك المنفعة يجب أن تكون بمنزلة المدح والتعظيم فى أنها لا يحسن أن تفعل فى القدر والصفة إلّا على جهة الاستحقاق ؛ فكما لا يحقّ الابتداء بالتعظيم والمدح إذا بلغنا القدر الذى يستحقّه المؤمن ، فكذلك القول فى الثواب .

٩٩ ب

ونحن نقضى القول فى ذلك من بعد .

### فصل

فى أنه تعالى لا يصحّ أن يكلف من المعلوم من حاله أنه يكفر على وجه يصحّ معه إلّا يستحقّ المكلف العقاب إذا لم يؤدّ ما كلف

إن سأل سائل فقال : هلا قلتم فيمن المعلوم من حاله أنه يكفر : إنه تعالى لو أراد تعريضه للمنفعة لكلفه على وجه يؤمن ، ولا يصحّ أن يكفر ، بأن يمنه من الكفر ، ويحول بينه وبينه ، أو يمجّزه عنه ، أو بأن يلجئه إلى ألاّ يفعل الكفر ويفعل الإيمان . فإن منعم من ذلك وأحلتّموه ، فهلاّ جاز أن يكلفه تعالى على وجه يعلم أنه يؤمن لا محالة ، ولا يكلفه على الوجه الذى يعلم أنه يكفر ؛ لأن الوجوه فى هذا الباب غير

محصورة . فإن قلتم : إن ذلك لا يجوز ، وجعلتم ما يقدر عليه تعالى من التكليف مقصوراً على وجه دون وجه ، قيل لكم : فهلاً جاز أن يكلفه في وقت يعلم أنه يؤمن ، ولا يكلفه في وقت يعلم أنه يكفر ، وهلاً كلفه الأمور التي يستحق بفعلها الثواب ، ولا يستحق بالآب بفعلها العقاب ؛ كالنوافل ، وهلاً تبينتم <sup>(١)</sup> بصحة تكليفه على الوجوه التي بينها من غير أن يستحق العقاب ، على أن مكلفه على الوجه الذي يستحق العقاب غير حكيم ، وأن هذا التكليف من فعل الظلمة ؛ كما تقوله للأئمة <sup>(٢)</sup> ، أو من فعل الشيطان كقول المجوس ، أو إن كان من فعله تعالى فيجب أن يكون ممن يجوز أن يفعل القبيح كما يقوله المجرة . فإن قلتم : إن التكليف على وجه يؤدي إلى ١١٠ الطاعة وإن صح ، فالتكليف على وجه يعلم أنه يكفر بحسن ، قيل لكم : فيجب أن يحسن منه تعالى أن يكلفه ولا يلفظ له إذا علم أنه يؤمن مع اللطف ، ويكفر مع عدمه ، ويجب أن يحسن منه تعالى أن يؤلم للمكلف ، مع العلم بأنه لو خلق له ولداً لشدت مسدته الألف في أنه يختار الإيمان عنده . ويجب أن يحسن من الواحد منا أن يرضى ولده لما يختار الفساد عنده ، مع تمكنه من تمريره على وجه يختار الصلاح .

وبعد ، فإذا جاز منه تعالى أن يريد له السلامة والقوز بالنافع للتفضل بها ، ويصح أن يصل إليها مع فقد التكليف ، فكيف يحسن منه أن يكلفه لمنافع يعلم أنه لا يصل إليها وإن علم قدره . أو ليس المقرر في القول أن يسير النعمة إذا علم أن الحى يصل إليه أثر

(١) في الأصل : « مدم » حكنا من غير قطع ، وقد أثبتناها كما ترى . غير أن قوله بعد : « على أن مكلفه .. » لا يناسب هذا ؛ إذ يجب حذف ( على ) إلا أن يضمن ( تبينتم ) معنى ( وقتتم ) .  
(٢) نسبة إلى مائ ، وكان في أيام سابور بن أردشير من ملوك الفرس . وهو من الفائيين بأن الكون يرجع إلى النور والظلمة فهو من التتوية . وانظر في تاريخه وعقيدته مذهب فهرست ابن النديم ٤٥٦ وما بعدها .

وأولى من كثير يعلم أنه لا يصل إليه ، ومن يوصله إلى ذلك اليسير أقرب إلى حُسن النظر ممن بين له طريق الكثير الذى لا يصل إليه . أو ليس للتعالم من حال المنفعة التى لا يجب بقوتها الضرر الدائمة أنها آثر وإن قلت من منفعة<sup>(١)</sup> عظيمة يجب بقوتها العقاب الدائم . على أن العقاب قد يحسن إسقاطه ، فهلاً قلّم فإنه تعالى إن كان يختار تكليف من يعلم أنه يكفر ، فلا بدّ من أن يتضمّن إسقاط العقاب الذى يستحقّه ليحسن منه أن يعرضه للمنفعة التى يعلم أنه لا يتعرض لها ، وإلا فإن حسن أن يعاقبه صار فى الحكم كأنه اختار له العقاب ، وأدخله فيه . وذلك قبيح .

واعلم أن القدرة على الشيء هى القدرة على مثله وضده . وقد دللنا على ثبوت ذلك فيها ، وبينّا أن الآلات بمنزلة فى أنها إذا صلحت للشيء صلحت لضده . وقد علمنا أن للصبيّة هى مثل الطاعة فى الجنس أو مضاد<sup>(٢)</sup> لها ، وإن كان فيها ما يخالفها . فإذا صحّ ذلك لم يمكن أن يقال إنه تعالى يمكن المكلف من الطاعة دون المصيبة ؛ لأن ذلك يستحيل فى سائر وجوه التمكن .

الأتى أن القادر على الشيء يقدر على إيجابه على وجه يحسن وعلى<sup>(٣)</sup> وجه يقبح ، ويمكن من ذلك بآلاته .

فأما الجمل المضادّ للعلم فإنه يصح أن يبتدئه ، وأن يفعله عند شبهة وداع ولا يحتاج إلى ما يحتاج للمعرفة إليه من النظر فى الدلالة .

فإذا ثبت ذلك لم يصحّ من القديم تعالى أن يكلف الطاعة ، ولا يمكن من المصيبة ، ولا يصحّ أيضاً أن يخلّ بينه وبين الطاعة ، ويمتنع من المصيبة ؛ لأن الفعل

(١) فى الأصل : « المنفعة » .

(٢) فى الأصل : « مضادا » .

(٣) فى الأصل : « لا » .

الواحد إذا صح أن يفعل على الوجهين لم يصح أن يمنع من إيقاعه على أحدهما دون الآخر ، مع كون المنع ضدًا له ، أو جارياً مجراه .

وكذلك فلا يصح أن يمنعه من أن يريد الفعل على وجه يقبح عليه إلا ويمتنع أن يريد على وجه يحسن عليه . ومتى منعه من الإرادة بعجز أو فساد محل<sup>(١)</sup> يقتضى ذلك بطلان التكليف أصلاً .

وأما إذا منعه بالكراهة فغير ممتنع أن يمنعه من أحدهما دون الآخر ، لكنه يصير في حكم الممنوع للملجأ في زوال التكليف . ولا يصح أن يمنع من الشيء ولا يمنع من بعض أضداده إذا كان الكلام في الأكوان التي يبتدئها في محل القدرة ، وكان المنع من ذلك هو ببعض / أضدادها .

١١٠١

ولو ثبت أنه يمنع من جنس دون جنس لكان مالم يمنع يوجد فيه القبيح والحسن . ولو صح أن القبيح يضاد الحسن على كل وجه ، وأن المنع منه يصح دون الحسن ، لوجب أن يكون المنع منه يزيل التكليف ، ويوجب قبحه ؛ لأن من لا يمكنه إظهار القبيح على الحسن لا يحسن تكليفه ، ويصير بمنزلة الملجأ ، ومن لا يمكنه الانفكاك من الشيء . وقد بينا من قبل أن القدرة لو تعلق بأحد الضدين لوجب فساد التكليف فيجب مثله لو وقع المنع من أحد الضدين . وقد صح أن في القبائح ما يقبح ، وإن لم تتناولوه الإرادة ، فليس يصح أن يقال : إنه يمنع من فعله لمنع يرجع إلى الإرادة .

فإن قيل : إذا صح عندكم خلوة القادر من الأخذ والترك ، فهلاً صح أن يمنع المكلف من القبيح ويتمكن مع ذلك من إيجاد الحسن والواجب ، ويصح أن يخلو منهما ، فيصح تكليفه على هذا الحد .

قيل له : إنا قد بينا أن أكثر الحسنات والواجبات يصح أن يفعله المكلف على

(١) في الأصل « ويتنص » .

وجه يبيع عليه ، وللعن من ضده لا يخرج من أن يكون ممكناً من القبيح ، ومنها عن فعله . على أن الواجب متى أخلّ بفعله مع السلامة ، فلا بد من أن يستحق العقاب ؛ كما يستحقه على <sup>(١)</sup> العقاب ، فلو ثبت ما قاله لم يخرج المكلف من أن يكون بمنزلة الممكن من القبيح في صحة كونه مستحقاً للعقاب وقد صح بالدلالة التي نذكرها من بعد أن من أخلّ بالواجب يستحق الذمّ بالعقاب ، وإن لم يكن فاعلاً لتركه . فيجب على قولنا ألا يخلو المكلف من صحة استحقاق العقاب / كما لا يخلو من ذلك على قول من يحيل كونه خلاً بالواجب إلا بأن يكون فاعلاً لتركه .

١٠ ب

وليس له أن يقول : إنه تعالى يصح أن يكلفه الواجب والنفل وبلجه إلى ألا يفعل القبيح ، فيمكنه أن يطرّق إلى استحقاق الثواب دون العقاب ، وذلك لأنه مع الإلجاء إلى ألا يفعل القبيح لا يحسن أن يكلف على ما سنبينه من بعد . ولو ثبت أنه يحسن أن يكلف لكان يتمكن من فعل الواجب وألا يفعله لأنه لا يصح أن يقال : إنه من حيث ألجئ إلى ألا يفعل القبيح يجب كونه ملجأ إلى فعل الواجب ، ومتى تمكن من ذلك صح أن يستحق العقاب بأن يخلّ بالواجب ؛ كما يصح أن يستحق الثواب بفعله ؛ وذلك يرده إلى أنه بمنزلة المتسكن من القبيح في أنه يصح أن يستحق العقاب .

وليس له أن يقول : هلاكاًه النوافل فقط دون الواجبات ، فيصح منه التوصل إلى استحقاق الثواب دون العقاب ويصح أن يرضه لمنزلة الثواب على وجه لا يصح أن يستحق العقاب ، فيصح من هذا الوجه أن يكلفه الواجبات ، وذلك لأن من أكل عقله فلا بد من أن يكلف المرفة والنظر ، ولا بد من وجوبها عليه ، وكذلك القول في كثير من الواجبات العقلية . وذلك محل ما سأل عنه .

(١) كذا وكأنه يريد بالعقاب القبيح للوجوب بالعقاب ، فهو من إطلاق المعنى على سببه .



فإن قال : جوزوا فيمن العلوم من حاله أنه يؤدي ما كُلف من العقليات ، وأنه  
بعض في الواجبات التي قد يصح ألا تجب عليه من الشرعيات ألا يكلف هذه  
الواجبات ، ويكلف بدلا منها النوافل التي يصل بها إلى الثواب دون / العقاب . ١١٠٢

قيل له : إن ما ذكرته لو صح لوجب ألا يحسن تكليف هذا للكلف الواجبات  
التي يعلم أنه يخل بها . فأما من العلوم من حاله أنه يكفر في العقليات أجمع ، فيجب أن  
يحسن تكليفه ؛ لأنه لا طريق يصل بها إلى الثواب الذي عرض له سوى ما كُلفه .  
ومتى ثبت حسن ذلك في بعض المكلفين ثبت في سائرهم مثله .

على أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد بين أن وجه الحكمة في تكليف النوافل أنها  
تسهل أمثالها من الواجبات العقلية أو السمعية ، فلا يجوز أن يكلف تعالى ضربا من  
النافلة إلا مع تكليف ما شاكله من الواجب . ويبين صحة ذلك بأنه تعالى لم يكلفه  
نافلة إلا مع إيجاب ما شاكله : من صوم ، وصلاة ، وغيرها .

فأما الاعتكاف فقد يجب ما هو من جنسه ؛ نحو الوقوف برفة ، ونحو ما يوجبه  
على نفسه بالنذر . فأما الحج المتطوع به فقد يجب مثله بالنذر على بعض الوجوه ، وقد  
يجب أمثال كل ركن منه ؛ والامتناع مما يجب لأجل الإحرام الامتناع منه لأنه يجب في  
الصوم الامتناع من الوطء ؛ كما يجب في الحج ، وقد يجب الامتناع منه في حال حيضها .  
هذا لو ثبت أن الداخل في حج النفل يكون متطوعا بسائر أركانه ، فكيف وقد ثبت  
أنه إنما يكون متطوعا بالإحرام فقط ، ثم يلزمه المضي عليه . ويخالف الحج في ذلك  
الصوم والصلاة عند كثير من الفقهاء ؛ من حيث لا ينقطع بالقطع ، فيجب من هذا  
الوجه المضي فيه مع الصحة ؛ كما يجب ذلك مع الفساد . وليس كذلك حكم الصوم  
والصلاة . وإن كان في الفقهاء من يجمع بين الكل ، ويقول فيمن أفسد ذلك : يلزمه  
القضاء / كما يلزم ذلك في الإحرام عند الكل . وليس بنا حاجة إلى تعمق القول في ١٠٢ ب  
ذلك ؛ لأنه قد بان الجواب عما سأل عنه .

ولا يبعد على طريقة شيخنا أبي هاشم رحمه الله لو صحَّ أن يكلف تعالى النوافل دون الواجبات أن يحسن منه تعالى أن يكلفه مع النوافل الواجبات ، وإن علم أنه يكفر فيها ، إذا لم تكن مفسدة فيما يطيع فيه ، لأنه يستحقَّ بمجموع الأمرين من الثواب مالا يستحقه بأحدهما . فيجب أن يحسن منه أن يرضه للمنافع العظيمة ، وإن كان للعلوم أنه لا يصل إليها بسوء اختياره ، فإنه لا يكون علمه بأنه يصل إلى ثواب النافلة لو كلفه إيتاها فقط . بموجب أن يقبح أن يكلفه الواجبات مع النوافل إذا كان للعلوم أنه يصح أن يصل بهما إلى أضاف ذلك من الثواب ، وأن يخسر حظَّ نفسه ولم يحسن الاختيار . فإذا جاز عنده رحمه الله أن يكلفه الإيمان على الوجه الأشقَّ بلا لطف ، وإن علم أنه يكفر ، ولا يكلفه الوجه الأسهل ، وإن علم أنه يؤمن لو كلفه على هذا الوجه لحصول ثواب زائد في الوجه الأشقَّ ، فهلَّا حسن أن يكلفه الفرض مع النفل ، وإن علم أنه يمضي في الفرض ، لما فيه من الثوب الزائد على ما يحصل له لو كلفه النفل بافتراده .

وقد جوز رحمه الله أن يكلفه تعالى بعد الإيمان واستحقاق الثواب تكليفا زائدا ، وإن علم أنه يكفر ، لما فيه من التمريض لزيادة الثواب ، وإن كان للعلوم أنه لا يناله ويحرم نفسه ما قد استحقه من قبل فما الذي يمنع من أن / يكلفه تعالى الفرض مع النفل ، وإن علم أنه من حاله أنه يمضي في الفرض .

١٠٣

وهذا يبين أنه لا حاجة به رحمه الله على طريقته في التكليف إلى أن يبين أن تكليف النوافل وحدها لا يصحَّ ولا يحسن ، وأنه لا فرق بين أن يحسن ذلك أو لا يحسن ، في أنه يجب أن يحسن منه تعالى أن يكلف الفرض معها ، وإن كان للعلوم أنه يمضي فيه ، إلا أن يعلم من حاله أنه يطيع في كل واحد منهما لو انفرد عن صاحبه ، ومتى جمع بينهما عصى فيهما . فيجوز أن يقال فيمن حاله هذه : إنه لا يحسن أن

يُكَلِّفُ إِلَّا النِّفْلَ . هذا إذا كان الثواب الذى عرّض له بالنفل مثل ما يستحقّه بالفرض لو كلفه ، فأما إذا كان فى الفرض الثواب أزيد فغير ممتنع على طريقته رحمه الله أن يكلفه دون النفل ، وإن كان المعلوم أنه متى عصى فيه استحقّ العقاب . وهذا كله لا يؤثر فى صحة ما نكلفه رحمه الله من بيان القول بأنّ تكليف النوافل وحدها لا يصحّ ، لما فى ذلك من إسقاط السؤال من أصله ، وإن صحّ على طريقته أن يجب بما ذكرناه أيضا لو صحّ تكليف النوافل وحدها . فعلى هذا الوجه يجب أن يجرى فى هذا الباب .

فأما قول السائل : هلّا جاز أن يكلفه تعالى على وجه يعلم أنه يؤمن ، ولا يكلفه على وجه يعلم أنه يكفر ، فليس له مدخل فيما قدمناه ؛ لأنه إن سلم له ذلك لم يخرج التكليف من أن يكون واقعا على وجه يصحّ أن يعصى فيه للكلف فيستحقّ العقاب ، وإن كان المعلوم أنه بطبع لا محالة . ولا يمتنع أن يكون المعلوم من حاله أن يعصى فيه المكلف على جميع / الوجوه ؛ لأنّ ذلك غير ممتنع ؛ كما لا يمتنع أن يعلم من حاله أنه بطبع على ١٠٣ ب كل وجه يكلف عليه . ولو صحّ أنه لا بدّ من وجه لو كلف عليه لأطاع لم يمتنع أن يحسن تكليفه إذا كان فى ذلك الوجه من زيادة الثواب مالم يس فى غيره على ما نبهه بعد . ولو لم يكن فيه مزيد ثواب كان لا يمتنع أن يكلفه على الوجهين جميعا ، لما يحصل له من مزيد الثواب لجمعهما ، وإن عصى فى أحد الوجهين .

هذا إذا لم يتناف تكليفه على الوجهين ، ولم يكن أحدهما فسادا فى الآخر ؛ لأنه متى كان المعلوم ما ذكرناه لم يحسن منه تعالى أن يجمع بين الوجهين أو القملين فى التكليف .

فأما ما سأل عنه فى الوقتين ، وفى اللطف ، وفى أنه لا يحسن أن يكلفه مع العلم بأنه يكفر مع صحة الإنعام عليه تفضّلا ، وقوله : إذا حسن إسقاط العقاب فهلاّ وجب

أن يتضمن إسقاطه فيمن كلفه مع العلم بأنه يكفر ، فليس لجميعه مدخل فيما قد منا ذكره ؟  
لأننا قصدنا بذلك بيان القول بأن التكليف على وجه لا يصح من المكلف أن يستحق  
العقاب لا يصح وقد بينا ذلك . فأما هذه الأصول فعي شبه من سلم ماقدماه وبطن في  
حسن تكليف من يعلم أنه يكفر . ونحن نبينه فيما بعد إن شاء الله .

### فصل

في بيان الأمر الذي يصير المكلف به معرضا للثواب وبيان ما يصير به  
المكلف معرضا لذلك

١٠٤ | اعلم أن المكلف إنما يصير معرضا للثواب متى صار بالصفة التي لكونه عليها  
يصح منه أن يتوصل إلى استحقاق الثواب ، بالإقدام على الفعل أو اجتنابه .  
وعلى هذا الوجه يوصف الواحد منا بأنه عرض غيره لطريقة من المنافع إذا جمعه  
بحيث يمكنه أن يصل إلى نيلها . ولذلك يبعد في المنافع المحضة الواصلة إلى الغير أن  
يقال : إنه عرض لها مع حصولها له من غير تسبب إليها بنيرها . وإنما لم يوصف بذلك  
والحال ماقلناه ؛ لأن المنافع حاصلة لا تحتاج إلى تكلف بعض الأفعال ليصل إليها . وفي  
ذلك من أعظم الدلالة على أنه إنما يقال : عرض للمنافع متى لم تكن حاصلة ، وصح منه  
أن يتوصل إلى تحصيلها أو استحقاقها .

وقد علمنا أن المكلف لا يصير بهذه الصفة إلا إذا حصل تمكننا من الطاعة ، وارتفع  
عنه الإلجاء ، ولم يفتن بالحسن عن القبيح ، على ما سنبينه من بعد ، فحق حصل كذلك ،  
وورد عليه ما يقتضي الخوف من ترك النظر ، فقد حصل طالبا بوجوب الأمور الشاقة ،  
فيجب أن يصح منه التوصل إلى استحقاق الثواب بفعلها . وكما يصح منه ذلك فقد

يصحّ منه التوصل إلى استحقاق العقاب بالإخلال بالواجب ، والإقدام على القبيح .  
وليس من شرط كونه معرضاً للثواب ألا يصحّ منه التوصل إلى استحقاق العقاب ؛  
لما دللنا عليه من قبل ، ولأنّ المتعارف في الشاهد أنّا قد نعرض الجائع للانتفاع بالأكل  
إذا قدّمنا الطعام إليه ، وإن كان معرضاً لترك الأكل الذي <sup>(١)</sup> يستحقّ به الذمّ ، ومن  
عرضناه للولايات والأحوال / العظيمة فقد يتمكّن من العدول عنها على وجه يستحقّ به ١٠٤ ب  
الذمّ ، ومن عرضناه بإعطاء الآلة للإحسان قد يصحّ منه القبيح والإساءة .

وليس من شرط كونه معرضاً للثواب أن يكون تعالى أمراً له بالطاعة ، أو يريدنا  
منه ؛ لأنّ من حقّ الواجب إذا كان عليه في فعله كلفة ومشقة أن يستحقّ بذلك الثواب  
على الله سبحانه إذا كان هو الذي جعله بحيث يشقّ ذلك عليه ، وإن لم يردّه منه . فذلك  
قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنه تعالى لو نهى عن التوحيد - وقد أعلننا وجوبه  
بالمقل - لم يخرج من كونه واجباً ، ولم يُخلّ ذلك باستحقاق الثواب به ، ويبيّن أنه  
لا معتبر في هذا الباب بالأمر والنهي ، على ما يقوله المجبرة ، وأنّ المعتبر بحال الواجب في  
نفسه . فتى كان شاقاً عليه وكان عالماً بوجوه حسنه <sup>(٢)</sup> ، أو في حكم العالم ، صحّ أن  
يستحقّ به الثواب وإن كان - رحمه الله - قد قال : إنه تعالى لو أمر بالقبيح أو استفسد  
فيه لم يحسن منه عقاب المكلف ؛ لأنّه <sup>(٣)</sup> كان أتى من قبله في القبيح الذي أقدم عليه ،  
وإن حسن من غيره ذمّه .

وليس من شرط كون المكلف معرضاً للثواب أن يكون تعالى معرضاً له ؛ كما أنه  
ليس من شرط كون الواجب واجباً عليه أن يكون تعالى موجباً له ؛ لأنّه متى حصل  
المكلف بالصفة التي قدّمناها أمكنه التوصل إلى الثواب بالطاعة ، سواء أراد التقديم

(١) هو من وصف « ترك » . (٢) وضنا هذه العبارة مكان بيان في الأصل .

(٣) أي لأنّ المكلف . وقوله : « أتى من قبله » أي من قبل الله تعالى .

تعالى ذلك منه أم لا . وإنما يصير تعالى معرضاً له للثواب بالإرادة التي لولاها وما يجري  
بحرأها لم يكن بأن يكون معرضاً له للثواب أولى من العقاب ، لأنه قد مكّنه من الأمرين  
على وجه لا / مزية لأحدهما على الآخر ، فلو كان معرضاً له لأجل التمكن لم يكن أحدهما  
أولى بذلك من الآخر . ١٠٥

وليس له أن يقول : إنه بنفس التمكن لا يكون معرضاً للثواب ، وإنما يكون  
معرضاً لذلك متى أكمل عقله ، وعرف الفرق بين الحسن والقيبح ، وجعل مشيئتهما  
للقبيح ، نافر الطبع عن الحسن الواجب . ومتى كان القديم تعالى جاعلاً له بهذه  
الصفة التي تدعو إلى الواجب كان معرضاً له للثواب دون العقاب ، وإن تمكّن من  
الأمرين . فإذا ثبت أن ما به يصير معرضاً به يصير القديم تعالى معرضاً . وفي ذلك  
إبطال ما ذكرتموه .

وذلك لأن السكف لا يتمكّن في الحقيقة من فعل الطاعة على الوجه الذي يستحق  
به الثواب إلا وحاله ما ذكرته . فتصير جميع هذه الوجوه بمنزلة التمكن له من الوصول  
إلى ذلك . وكذلك أيضاً فالعلوم أنه لا يستحقّ العقاب بالقبيح إلا إذا كان حاله  
ما ذكرته ، فصار ذلك في حكم التمكن له من التوصل إلى الأمرين ، وكلّ فعل صحّ  
وقوعه على وجهين فإنما يقع على أحدهما دون الآخر للإرادة على ما نقوله في الخبر وغيره  
من الأقوال . ولذلك قلنا : إنه تعالى لو أحيا الخلق لم يكن بذلك منعاً ؛ لأن الحياة يصحّ  
معها للناس كما يصحّ معها للنافع ، وإنما يكون منعاً بذلك متى فعلها قاصداً بها إلى  
شع . فكذلك إنما يصير تعالى معرضاً للسكف لأحد الأمرين دون الآخر بالإرادة  
وما يجري بحرأها من الأمر والترغيب بنصب الأدلة / على أنه يستحقّ الثواب ، أو بالخبر  
عن ذلك ، وعن صفة الجفة إلى ما شاكه . ١٠٥ ب

وليس لأحد أن يقول : إذا كن وصف للسكف بأنه معرض للثواب مأخوذاً من

المرضى الذى هو من جهة تعالى ؛ كما أن وصفه بأنه مذكور مأخوذ من ذكر الذاكِر  
له ، فكيف يصح أن يكون معرّضا والقديم تعالى غير معرّض له ؟

وذلك لأن الذى قدّمناه قصدنا به بيان المعنى دون الاسم . وللعلم من حال المكلف  
أنه يصحّ أنه يتوصل قبل أن يعرّضه تعالى بالإرادة والأمر إلى <sup>(١)</sup> الثواب والعقاب  
جميعا وإن لم يكن تعالى معرّضا له . فأما التسمية فلا ممتزج بها فى بيان ما أردناه ؛ وإن  
لم يبعد من جهة الاسم أن يكون معرّضا ، ويقاد بذلك أنه يصح منه التوصل إلى  
ما ذكرناه ، ولا يكون للاستفاد بذلك أن غيره قد عرّضه . لأنه لا يجب فى الأسماء أجمع  
أن تكون مشتقة ، ولذلك صحّ ما قوله من أن ( محدث <sup>(٢)</sup> ) ليس بمشتق ، وإن كان  
بمنزلة مُكرم ، وما شاكله من الأسماء للمشتقة . ولذلك جوّزنا كون الواجب واجبا ،  
وإن لم يوجبه الغير ، كما لم يكن ذلك مشتقا . هذا [ و ] لو سلم كونه مشتقا فى  
اللغة لم يجب مثله فى الاصطلاح ؛ لأن هذه النقلة على الوجه الذى نستعملها لا تكاد  
توجد فى اللغة ، لأننا قد بلغنا فى فائدتها ما لم يبلغه أهل اللغة ، كما قوله فى نقلة  
الترك وغيرها .

والأولى ألا يكون المرّض لغيره معرّضا للنفعة إلا بأن يُرّيح عِلّه فى الألفاظ ؛  
كما يُرّيح عِلّه فى وجوه التمكن ؛ لأن الواحد منا إذا علم أن الجائع إذا قدّم إليه الطعام  
على وجه / مخصوص أكله ، وإذا قدّم إليه على وجه آخر لم يأكله ، والحال على القدّم ١١٠٦  
وعليه واحدة أنه لا يكون معرّضا له بتقديمه ذلك على الوجه الذى لا يأكله . ويمرّ  
ذلك عندهم يمرّج أن يقدم ذلك إليه ، ثم يفعل ما يملعه به من الأكل .  
ولا بدّ من أن يكون المكلف معرّضا للثواب مع فقد اللطف ، ولا يكون المكلف

(١) متعلق بقوله : « يتوصل » . (٢) كذا فى الأصل . والناسب « عدا » وقد يقال :  
راعى فيه حكاية الرغ .

معرضاً له إلا بأن يُلطف له في ذلك ، إذا كان في المعلوم ما إذا فعل به أمن عنده ولو ثبت أن اللطف لا مدخل له في هذا الباب لم يؤثر فيما أردنا بيانه ؛ لأنه لا يجب في التعريض . للثواب أن يكون حسناً على كل وجه .

ولذلك قال شيخنا رحمهم الله : لو كلف تعالى من المعلوم أنه يؤمن ، لقبح ذلك إذا علم أن غيره من المكلفين يفسد عنده ، ولا يخرج التقديم تعالى لوكلفه من أن يكون معرضاً له للثواب وأن يستحق هو للثواب بفعل الطاعة . ولذلك يشترط في التعريض أنه إنما يحسن متى كان تعريضاً لمنافع يحسن من المعرض أن يتوصل إليها ؛ لأن تعريض الشيء في حكمه متى اتنى وجوه القبح عنه . ويجرى التعريض مجرى الإرادة التي متى تملكت بالحسن كانت حسنة ، متى خلت من وجوه القبح . وإن كنا قد بينا في باب الإرادة أنها متى أثرت في اللزاد ، وصار بها على وجه يحسن لوقوعه عليه ، فيجب ألا يحسن لاحتالة . فلا يمتنع أن يقال في الإرادة التي هي تعريض المكلف للوصول إلى الثواب إنها بهذه الصفة ، وإنها إنما تقبح متى عرض في الفعل للراد ما يقتضى قبحه : من كونه مفسدة وما شاكل ذلك .

وهذه الجملة ، تقتضى أنه تعالى إنما يكون مكلفاً بالإرادة ، والأمر دون إكسال العقل وما شاكله . ولذلك يصح منه تعالى أن يكره منه فعل الطاعة ، وإن / أكل عقله . ولا يجوز أن يكون مكلفاً له الفعل ، مع كراهته له ، وزجره عنه ؛ كما لا يكون الواحد منا مكلفاً غيره إلا بأش يريد ذلك منه ، ويأمره به ، أو يفعل ما يجري هذا الجرى .

ولم تنص هذا الكلام لأن ما نريد بيانه من حسن تكليف من يعلم أنه يكفر لا يتم إلا به . وإنما أوردناه لأننا نستعمل هذه الألفاظ كثيراً في هذا الباب وغيره ، فأردنا أن نبين الغرض فيه . ولو كانت اللفظة بخلاف ما ذكرناه لم يمتنع أن نستعمل



ذلك على الطريقة التي وصفناها . ولو ثبت أنه تعالى يكون معرضاً لابلإرادة لكن بالنعم أو الدلالة لكنت الدلالة الدالة على حسن تكليف من يعلم أنه يكفر لا تتغير .

## فصل

في أن علم الأمر والمكلف بأن المكلف يطيع ليس بشرط  
في حسن أمره وتكليفه

اعلم أن ذلك لو كان شرطاً في حسن الأمر لما حسن من الواحد منّا أن يأمر غيره بفعل البتة ، مع شكّه في العاقبة ، ونحوه أن يعصى الأمر ويطيع ، وشكّه في هل يبقى إلى وقت الفعل ، أو يُحْتَرَمُ دونه ، أو يبقى ممكناً ، أو يُحال بينه وبين الفعل . وفي علمنا بحسن ذلك - والحال ما قلناه - دلالة على أن العلم بأن للأمر يطيع ليس بشرط في حسن أمره ، فلا يصحّ أن يقال : إنه تعالى لا يحسن أن يكلف من يعلم أنه يكفر؛ لعدم هذه الشريطة .

فإن قيل : إذا صحّ القول بأنه تعالى لا يحسن منه أن يأمر بالفعل على شرط وإن حسن ذلك منّا / فهل أجاز ألا يحسن منه التكليف إلا مع العلم بأن للمكلف ١٠٧  
يطيع ، وإن لم يكن هذا حالنا ؟

قيل له : إن الشرط قد يحسن منّا في أمر دون أمر ؛ لأنه لا بدّ من أن نعلم أن الذي أمرناه به يحسن . ومتى جوّزنا كونه قبيحاً قبّح الأمر به . وإنما يشترط فيه أن يبقى ممكناً ، أو أن يحصل له من الآلات ما يصحّ معها الفعل ، لنفقد علمنا . بحاله في المستقبل ، والتقديم تعالى يعلم أحوال المكلف في المستقبل ، فذلك لم يصحّ

دخول الشرط في أمره . وإنما صحّ التفرقة بين الأمرين من حيث لم يكن العلم بأنه سيفعل للأمور ما كلفه شرطاً في حسنه . ولو كان ذلك شرطاً في حسنه لم تصحّ هذه التفرقة وإنما حسن منا الأمر مع الشكّ في حاله : هل يبقى أولاً يبقى من حيث لم يكن العلم بأنه سيفعل ذلك على القطع شرطاً ، وإلا فلو كان شرطاً في حسنه لوجب القطع على أنه سيتمكن ، ولمنع ذلك من دخول الشرط في الأمر : وهذا يبين صحة ما ذكرناه ويؤكدّه .

ولو كان العلم بأن الأمور يطع من شرائط حسن أمره ، لوجب أن تتمكن من ذلك لتحسن منا الأمور . ألا ترى أنه لما كان من شرط حسن الأمر بالفعل أن يعلم الأمر حسنه ، وجب أن تتمكن من معرفة حسن ما تأمر به ، ليحسن منا الأمر . وهذه القضية واجبة في جميع الأفعال ، ألا ترى أن الواحد منا لما لم يكن له سبيل إلى الوجه الذي له يحسن لإيلاء البالغ من غير إذنه ، لم يحسن منه أن يؤله ، ولما كان / له ب ١٠٧ سبيل إلى معرفة الوجه الذي له يحسن أن يؤلم نفسه ، ومن يجرى مجراه حسن ذلك منه .

فإن قيل : أليس يقولون : إنه تعالى إذا كلف زيداً - والمعلوم أنه إنما يؤمن متى خلق له ولد . أنه يجب عليه خلق ذلك ، وإلا لم يحسن التكليف ، وإن حسن من الواحد منا أن يأمر غيره بالفعل الذي لا يختاره إلا بأن يعطيه مالا يتمكن من عطيته ، وإن لم يعطه ذلك فهلاً صحّ أن يحمل علمه تعالى بأن للكلّف يطع شرطاً في حسن تكليفه ، وإن لم يجب ذلك في الشاهد .

قيل له : إنما يصحّ ما سألت عنه ؛ لأنه ليس من شرط حسن الأمر أن يلطف الأمر للأمور ، وإنما يجعل ذلك شرطاً في حسنه متى علم الأمر أن هناك لطفاً ، فأنما إذا لم يعلم ذلك ولا سبيل له إلى معرفته فالأمر يحسن مع فقدّه . وإذا حسن من الله تعالى التكليف مع عدم اللطف إذا لم يكن في المعلوم ما يؤمل به لأطاع فقد صحّ أن اللطف

ليس بشرط في حسن الأمر على كل حال ، فذلك حسن من الواحد منا الأمر وإن لم يُلطف للأمور في فعل ما أمره به ، وإنما يجب ذلك متى غلب على ظنه أنه يطيع عند بعض الأمور . فأما مع فقد العلم وغايب الظن فلن يجب ذلك على وجه . وإن كان مع غلبة الظن إنما يجب ذلك على بعض الوجوه ؛ لأنه لا بد من اعتبار حال ما أمر به ، فإن<sup>(١)</sup> كان الغرض به أن ينتفع بذلك الفعل ، وكان الذي عليه في فعل اللطف من الضرر يوفي عليه لم يلزم ذلك ، وإنما يلزم متى لم يكن فيه مضرة أو ما جرى هذا الجرى .

فإن قيل : أليس علمه تعالى بأن / المكلف يمكن مما أمر به من شرط حسن أمره ، ١٠٨ ولم يجب مثل ذلك فينا ، فهلاً جاز أن يحسن من الواحد منا الأمر مع الشك في أن الأمور يطيع فيها أمر به ، وإن لم يحسن منه تعالى لإمعاع العلم .  
قيل له : إن الأمر متى حصل له العلم بالمستقبل لم يحسن منه الأمر لإمعاع العلم بأن الأمور يمكن في حال الفعل ؛ لا لأن العلم بذلك شرط ، لكنه إذا حصل لم يحسن الأمر إلا على هذا الحد . ولو كان العلم بذلك شرطاً في بعض الأمرين لوجب كونه شرطاً في سائرهم ؛ لأن وجه الحسن ووجه القبح لا يجوز أن يختلف باختلاف أحوال الفاعلين . فلهذا حسن من الأمر منا أمر الغير وإن لم يعلم أنه في حال الفعل يتمكن من الفعل لا محالة ، وقام ظنه لذلك مقام العلم . ولذلك لا يحسن منه أن يأمر الغير مع ظنه أنه لا يتمكن ، ويحسن منه ذلك إذا غلب على ظنه أنه سيتمكن ؛ لأنه يكون في الحكم كأنه إنما أمر بما يتمكن منه دون غيره ؛ كما تقوله في الإرادة للشرطة . وقد صح في الآلام أنها إما تحسن لنفع مقطوع به ، متى كان العلم حاصلًا للفاعل ، وأنه<sup>(٢)</sup>

(١) في الأصل : « وإن » .

(٢) أي الحال والشأن ، فذلك ذكر الضمير .

قد يحسن إذا تدّر العلم لعلبة الظن أن فيها منفعة ؛ ولم يحز أن يقال : إذا لم تحسن من العالم ألا بالمنفعة توفى عليها ، فكذلك من الظان ، بل حسن ذلك مع الظن ، وإن كان المعلوم أنه لا يحصل فيها منفعة ، فكذلك القول فيما قدّمناه .

وليس لأحد أن يقول : إنما يحسن منّا الألام مع غلبة الظن للمنفعة ؛ لأنه قد حصل لنا في الحال سرور ، فمتى علم ذلك فقد علم النفع . وذلك لأن هذا القول إن ثبت على ما يقوله شيخنا أبو علي رحمه الله / وجب لمثله أن يقال : يحسن من الواحد منا أن يأمر غيره بالفعل وإن لم يعلم أنه يطبع فيه ؛ لحصول علمه بالسرور في الحال فيما يظنه من الطاعة ، وهذا في إسقاط قولهم بمنزلة ما ذكرناه ؛ لأنه يجب على كل حال القول بأن علم الأمر بأن للأمور سيطيع ليس بشرط في حسن أمره ؛ إذ لو كان شرطاً لما حسن الأمر مع فقد ، ولما قام غيره مقامه ؛ ألا ترى أن الصديق لما لم يحسن إلا مع العلم بأن خبره على ما تناوله ، لم يحسن مع فقد هذا العلم ، ولم يقر غيره مقامه ، فكيف والصحيح ما قدّمناه من أن جهة حسن الألم منا إذا فعل بالمنفعة الظن بحصولها دون السرور على ما نبينه من بعد .

وقد يُستد في ذلك على أنه تعالى قد كلف من يعلم أنه يكفر ، ومن لا يصح أن يوصف تعالى بأنه يعلم من حاله أنه يطيع ، وقد ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح لما قدّمناه ، وصح أن هذا الفعل قد وقع منه تعالى على هذا الوجه فيجب كونه حسناً وألا يكون العلم بأنه سيطيع شرطاً في حسنه .

وهذه الطريقة تنقّصها من بعد .

### فصل

في بيان حسن تكليف من يعلم الله تعالى أنه يكفر أو يفسق ،  
وأن علمه بذلك من حاله لا يوجب قبضه

اعلم أن التعريض للشيء في حكمه ، فحق حسن من الواحد التوصل إلى أمر حسن من غيره أن يعرضه له وقد علمنا [ أنه <sup>(١)</sup> ] يحسن منه / التوصل إلى استحقاق الثواب ١٠٩ | بفعل الواجب وغيره ، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يجعله بحيث يمكنه التوصل إلى ذلك ، ويريد منه ذلك . ولذلك لما قبح من أحدنا أن يتوصل إلى مضاره ، قبح من غيره أن يعرضه له ، وهذا بين في الشاهد ؛ لأن للنافع طرقا والمضار كَيْثَل <sup>(٢)</sup> . وقد علمنا أن التعريض لكل واحد منهما بمنزلة في الحسن والقبح فيجب أن يحسن منه تعالى تكليف من يعلم من حاله أنه يكفر ؛ لأن علمه بذلك لا يخرج من كونه معرضا له للمنازل السليمة التي لا ينالها إلا بفعل ما كلفه . وقد دللنا على أن منزلة الثواب لا تنال تفضلا ؛ فإن ذلك يقبح منه تعالى لو فعله في القدر والصفة جميعا ، وبيننا أن التكليف لابد من أن يؤدي إلى الثواب ، وإلا قبح منه تعالى إزام الأمور الشاقة ، فحصل من هذه الجملة أن تكليف من يعلم أنه يكفر تعريضه لمنزلة عظيمة ، لا ينالها إلا به ؛ فيجب القضاء بحسنه إذا انتفت وجوه القبح عنه .

فإن قيل : إن كنتم على حل ذلك في الشاهد تعمدون ، وقد علمتم أن الواحد منا يحسن منه أن يعرض غيره لمنفعة ببعض الأمور ، وإن علم أنها قد تنال بنزير ذلك

(١) زيادة يقتضيها السياق .

(٢) كلفا في الأصل . والكلف زائدة ، أي المضار مثلها أي طرق مثل طرق النافع .

الأمر ، فيجب أن يحسن منه تعالى التعريض على هذا الوجه ، وإلا بطل حكم ذلك على الشاهد .

قيل له : إن الواجب أن يُعتبر الذي يتعرض به للمنفعة . ففى حسن ذلك من للمرّض حسن من المرّض تعرضه له ، وإلا لم يحسن . وقد علمنا أن التوصل إلى البنية بالفعل إنما يحسن من الفاعل متى لم تحصل له البنية بلا فعل أو بفعل / هو أخفّ منه ، ١٠٩ ب فإذا صحّ ذلك ثبت أن الشاهد كالتائب في هذا الوجه ، وأنه إنما يحسن من أحدنا تعرض الغير لمنفعة متى كان بذلك الفعل يصل إليها أو بأمثاله ، فكذلك يجب أن يحسن منه تعالى التكليف من حيث كان تعرضاً لمنفعة لا ينالها المكلف إلا به ؛ لأنه لا يصحّ أن يسدّ مسدّ التكليف غيره في التوصل به إلى استحقاق الثواب ، كما يقوم بعض الأفعال في الشاهد مقام بعض في التوصل به إلى المنافع .

وليس له أن يقول : إذا كان ما يعرض له من المنافع في الشاهد غير مستحقّ بالفعل الذي يفعله ، وحسن التعريض مع ذلك ، وإن لم يحسن مثله من القديم سبحانه فهلاً بطل بذلك ما اعتمدتموه .

وذلك لأن المنافع في الشاهد إذا كانت تحصل بالفعل قطعاً ؛ كنحو الالتزام بالأكل ، وزوال الجوع به ، فيجب أن يكون إذا حسن التعريض له أن يحسن التعريض للثواب . ولا يجوز في الثواب أن يحصل في الحال ؛ لأنه يُستحقّ دائماً ، ولأن حصوله مع التكليف لا يصحّ ؛ لما نبهه من بعد ، فيجب أن يكون التعريض لاستحقاقه كالتعرض لحصول المنافع .

وبعد فإذا صحّ حسن التعريض لمنافع تحصل بالمادة ، فبأن يحسن التعريض لمنافع مستحقّة أولى إذا كان حالها ماقدّمناه .

فإن قيل : إذا حسن من الواحد ممّا التعريض لبعض الأمور ، وإن قبّح من غيره

أن يجعله عليه ويلجئه إليه ، فهلاً جاز أن يحسن التعريض لمنفعة ، وإن قبح من النير أن يعرضه له .

قيل له : إن الأفعال في الحسن والقبح لا يجب حل بعضها على بعض ، بل يجب أن يحكم في كل واحد منها بما يقتضيه الباب الذي / هو منه ؛ ولذلك تحمل شهوة القبيح ١١٠ أ على إرادته في القبح ، فإذا صحَّ ذلك ووجدنا في الشاهد التعريض بالمنفعة بالتكثير منها وغيره في حكمه ، فيجب إذا حسن التعريض للنفع أن يحسن التعريض له ، وليس كذلك الحمل على الشيء والإلجاء فيه ، ألا ترى أن تكليف من يعلم أنه يؤمن يحسن ، ولا يجب أن يحسن من الواحد منا حل النير على فعل ما يعلم أنه ينفع به قياساً عليه . ولذلك يحسن من الملجأ الفعل ، ويكون أكد من الواجب ، وإن قبح من الملجئ أن يلجئه إليه ؛ نحو أن يلجئه إلى بذل ماله اخذاء من قتله . فيقبح من الملجئ ذلك ، وإن حسن من الملجأ دفعه<sup>(١)</sup> ؛ تحمّزاً به من ضرر هو أعظم منه . وإنما قبح ذلك من الملجئ ؛ لأنه بفعله قد عرض للملجأ للتخلص من ضرر هو الذي أوقفه فيه ، وليس كذلك حال للتكليف ، لأنه عرض لمنفعة عظيمة لا تنال إلا بما فعله به . فيجب أن يحسن منه هذا التعريض ، علم من حاله أنه يؤمن أو يكفر ؛ كما قبح ما ذكرناه من الإلجاء ، علم من حال الملجأ أنه يتخلص مما أوقفه فيه أولاً يتخلص منه ، ولذلك قلنا : إنه يقبح منه أن يقرب النار من غيره ، فيعرض بذلك للهرب . ويفارق تقديم الطعام إليه لياً كله ؛ لأن الأول تعريض للتخلص من ضرر أدخله فيه ، والثاني تعريض لنيل منفعة . وقد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يقضى بقبح ذلك ؛ لأنه إزام للماقل الفعل بنير رضاه ، ودلنا على حسن ذلك في الشاهد والغائب ، وبيننا أن ذلك يوجب قبح التكليف أصلاً ، ولا يتعلق بتكليف من يعلم أنه يكفر ، وبيننا أن المستأجر إنما يعتبر رضاه من حيث لا يعلم أن يوصله إليه / من ١١٠ ب

(١) أى دفع المال .

النفع بما دل ما كلفناه ويؤى عليه ، ولا يقطع على تمكيننا من إيصال ذلك إليه . وليس كذلك حكم التقديم تعالى ؛ لأنه بالتكليف عرفنا الحسن في العقل والتبجح فيه ، وعرضنا بذلك للنفع العظيم الذى لا نصل إليه إلا بفعل ما أئتمناه . وهو عالم بأنه يوصل ذلك إلينا إذا نحن استحققناه . وقد بينا من قبل أنه سبحانه وإن علم أن المكلف يكفر فقد صح أن يمكنه ويزج سائر علله . ويصح أن يريد الإيمان منه ، فليس لأحد أن يقول كيف يصح مع علمه بأنه يكفر أن يريد منه الإيمان .

فإن قال : ما الذى يدلّكم على أنه تعالى قد أراد بالتكليف<sup>(١)</sup> ، والتمكين أن يفعل المكلف الإيمان . دون الكفر وقد مكن منهما على حدّ واحد ؟  
قيل له : قد علمنا أنه لا يجوز أن يمكن للكلف ويجعله بالصفة التى يجب كونه مكلفا معها . لا لنرض ما وإلا كان عابثا بذلك ، ولا يجوز أن يكون غرضه أن يبقو دواعيه إلى التبجح بخلق الشهوة فيه ، ولا يكلفه ؛ لما فى ذلك من الإغراء بالمعاصي . فيجب أن يكون مريدا منه بعض ما يمكنه منه ، وقد علمنا أن إرادة التبجح قبيحة ، والله تعالى منزّه عنها . فيجب كونه تعالى مريدا منه الإيمان الذى يصل به إلى النفع الذى لا يُنال تفضلا ، فإذا صحّ بما ذكرناه أنه تعالى فعل به التمكين على الوجه الذى يكون ترضيا للمنافع دون المضارّ ، مع قدرته على أن يجعله ترضيا للمضارّ فيجب كونه مريدا منه الإيمان ، وأن تكون إرادته لذلك منه بمنزلة الترغيب فى الحسن ، والترتيب<sup>(٢)</sup> له فى الحسن على ما بيناه .

وما يبين ذلك / أنه سبحانه قد فعل به غاية ما يدلّ على أنه يريد للإيمان : من

(١) فى الأصل : « به التكليف » .

(٢) الترتيب : التربية ، يقال : ربّ الصبي : رباؤه وأبنته كماله . وكان المراد : تعويده الحسن حتى ينشأ عليه . والكلمة فى الأصل غير منقولة ، فتضلل ما أثبت ، وتمتثل ( الترتيب ) . والأقرب أنها عربة عن ( الترتيب ) .



الأمر والترغيب والالطف ، حتى لم يدع سببا لو فعله به لكان أقرب إلى فعل الإيمان إلا وقد فعله ؛ كما لم يدع شيئا يكون معه أقرب إلى ألا يفعل الكفر إلا وقد فعله به من الزجر والتهديد والوعيد والتخويف وغيرها . وهذا الفعل إن لم يدل على إرادة المرید للشيء وكرهاته لغيره ، لم يثبت على إرادة المرید دلالة البتة ؛ أو لا ترى أن غاية ما يدل على أن الولد يجب صلاح ولده أن يأمره به ، ويرغبه في فعله ، ويتوصل إلى ذلك بكل ما يكون عنده الولد أقرب إلى ما أراده به من الصلاح . وكل ذلك يبين أنه تعالى قد أراد منه فعل الإيمان وفي ذلك صحة ما ادعيناه من أنه قد عرّضه لمنفعة عظيمة لا ينالها إلا به . فيجب كون تكليفه حسنا وحكمة .

وليس له أن يقول : إذا كان المكلف مع كفره وفسقه لا يستحق الثواب بالطاعة فيجب ألا يصح كون التقديم سبحانه مكلفا له ومعرضا ، وذلك لأنهما<sup>(١)</sup> وإن لم يستحقا الثواب على الطاعة لما أقدمنا عليه من كفر وفسق ، فقد يصح منهما التوصل إلى استحقاقه ، بأن يتوبا من ذلك . ومتى لم يفعلا التوبة فإنما أتيا من قبل أنفسهما . لحالهما كحال من المعلوم أنه يكفر في أنهما قد عرّضا للثواب .

فإن قيل : إن حسن تكليف من يعلم أنه يكفر لأنه يصح أن يتوصل إلى الصواب ، فيجب أن يحسن من الممكن له أن يمكنه ، ويُرَجَّحَ عليه ، وإن لم يُرد منه الإيمان ، كما يحسن من الواحد منا / أن ينفع نفسه ، وإن لم يرد ذلك ، على ما قاله شيوخنا رحمهم ١١١ ب  
الله ، أن الواقف بين الجنة والنار لو مُنِعَ من إرادة دخولها<sup>(٢)</sup> ، مع علمه بحالها لوقع<sup>(٣)</sup>  
منه دخول الجنة حسنا .

قيل له : إن تمكنه تعالى للمكلف قد يقع [على<sup>(٤)</sup>] وجهين . أحدهما يكون

(١) أي دخول الجنة .  
(٢) زيادة خلا منها الأصل .

(١) أي الكافر والفاسق .  
(٣) في الأصل : « لو وقع » .

تبريضاً للنفع ، والآخر يكون تبريضاً للضرر ، فلا بد من معنى يختص به بأحد الوجهين ؛ كما قلناه في الخبر وغيره . فلذلك وجب كونه مريداً منه الإيمان ، حتى يكون معروضاً للنفع . وليس كذلك ما سألت عنه من النفع المحض الذي لا يتحققه ضرر ؛ لأن ذلك يقع على وجه واحد ، فيجب كونه حسناً ، وإن لم تتناوله الإرادة ، وكما يحسن منه ذلك فيجب أن يحسن من غيره أن يجعله بحيث تصل إليه هذه المنافع المحضة ، وإن لم يرد ذلك ، ويكون حسناً منه . ولذلك قلنا : إن من لا عقل له يحسن منه أن يحتلب هذه المنافع ؛ لأنه لا تأثير للإرادة فيها . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو ظن أحدنا أن شيئاً يضر زيدا لم يكن له أن يفعله به ، ولأنهم<sup>(١)</sup> إن لم يضره في الحقيقة ؛ مثل أن يقدم إليه طعاماً يظنه مسموماً ، وليس هو كذلك في الحقيقة ، قال : ولو قصد إلى أن ينفعه بما ليس هو بمنفعة لم يكن نافعا له أو لو قصد إلى أن يضره بشيء ليس بضرر لم يكن ضارا له ، إلا أنه يأثم متى فعل قصداً قبيحاً ، ولو قصد إلى أن ينفعه بسقّ دواء لا ينفعه فقصده حسن وليس هو بنافع له .

ويجب على هذا القول متى قدم إليه طعاماً مسموماً لا طريق له إلى معرفة كونه كذلك ، وغلب على ظنه أنه / ليس بمسموم ، وقصد به نفعه أن يكون حسناً ، وإن استغفر به ، وإن كان لا يسمى نافعا له ؛ من حيث لم يمكنه من منفعة . ويفارق حال التكليف الذي يُقطع فيه على أنه يمكنه أن يصل به إلى الثواب لو أَرَادَ . فيكون القديم تعالى نافعا له .

وقد بينا في مسألة أمليتها في هذا الباب أن الواجب أن يُعتبر تقديم الواحد منا الطعام إلى غيره . فيجب متى علم أنه يتناوله ، ويصير مُلجأً إلى تناوله [ أن<sup>(٢)</sup> ] يحسن منه ذلك بلا إرادة ؛ لأن فعل الملجأ كأنه فعل الملجئ . فكما يحسن أن يضطره إلى النفع

(١) أي لو فعل به ما يظنه ضاراً ولم يكن ضاراً في الحقيقة فإنه يأثم عملاً بظنه .

(٢) زيادة يقتضيها السياق .

من غير إرادة حسن ذلك منه في الإلجاء . ومتى قدّم إليه على وجه يجوز أن يتناوله ويجوز منه تركه ، ودواعيه تتردد بين الأمرين ، فلا بدّ من إرادة ، على ما قدمناه في التكليف . فأما تقديم الطعام الذي يظنه مسموما فإنه يقيح ؛ لأنه ممّا لا يصح أن ينتفع به عنده وفي ظنه ، فيجب أن يقيح . ويقارن التكليف ؛ لأنه تعالى عالم بأنّه يصح منه الانتفاع ، ومتى كفر فإنه أتى من قبل نفسه . فأما إذا قدّم إليه ما يظنه مسموما وليس هو كذلك والذي قدم ذلك إليه ملجأ إلى تناوله ، فلا يبعد أن يحسن منه التقديم ، وإن قبح منه القصد ؛ لأن ذلك نفع ؛ فيجب حسنه إذا لم يُعقّب مضرة . فأما قصده إلى تناوله ، مع كونه مسموما ، فيجب أن يقيح ؛ لأنه قصد للضرر . ويكون بمنزلة قصد من ردّ الوديعة إلى الأصداع في أنه يقيح وإن كان المراد حسنا . فأما إذا لم يصر من قدم ذلك إليه ملجأ فليس يبعد كون الإرادة والمراد / قبيحين على ما قدّمناه . وأما إذا ظنّ الطعام غير مسموم ، وهو مسموم في الحقيقة ، ولا طريق له إلى معرفة كونه مسموما ، فإنه يحسن منه تقديمه إلى غيره ، وإن لم ينتفع به ، كما يحسن منه أن يؤثمه لمنفعة يظنها ، وإن لم تحصل . وبصير الظنّ في هذا الباب بمنزلة العلم . فكلما لو علم أنه غير مسموم لحسن منه أن يقدمه ، فكذلك إذا ظنه بهذه الصفة . والتكليف أولى بأن يحسن ؛ لأنه تعالى يعلم أن المكلف يمكنه أن ينتفع بذلك وإن أساء اختيار نفسه .

فملى هذه الوجوه يجب أن يجرى القول في هذا الباب .

فإن قيل : لم صرتم بأن تستدلوا بما قدّمتموه على أن المكلف مرهيد من المكلف الإيمان مع العلم بأنه يكفر بأولى من أن تستدلوا على أنه لم يرد الإيمان منه ، من حيث علم أنه لا يؤمن ، وأنه يضر نفسه أوليس الوالد لو علم من حال ولده أنه لا يقبل ما أسره به من منافعه بل يضر نفسه كان لا يصح أن يريد منه التعريض ، فيجب أن تقولوا بمثله في القديم تعالى .

قيل له : إن علمه تعالى بأنه يختار ما يضره لا يقتضى أن يريد منه الكفر ، ولا علمه  
بأنه يفعل الإيمان يمنع من إرادته له . . وإنما قلنا في الوالد : إنه لا يريد أن يفعل بولده  
ما يختار عنده قتل نفسه ، والإضرار بها ؛ لأنه مما ينمّه ، واعتماداً بذلك بصرفه عن إرادته  
له ، ويقتضى قبح إرادته ذلك . وليس كذلك حال القديم تعالى ، فلا يجوز أن يقال ،  
إن / علمه بأن المكلف لا يؤمن بصرفه عن إرادة ذلك منه ، وليس كذلك ما ذكرناه ؛  
لأننا قد بينا أنه قد فعل ما يدل على كونه مريداً منه الإيمان وكرهاً منه الكفر .

١١١٣

فإن قال : هلا قلتم : إنه تعالى لما لم يمنعه من الكفر والإضرار بنفسه علم أنه غير  
مريد لما فيه ؛ إذ لو أراد ذلك لمعه من الإضرار بنفسه .

قيل له : قد بينا أن المنع من الكفر يزيل التكليف أصلاً ، وتقصينا القول فيه ،  
وبينا أنه إنما يجب أن يكون تعالى مانعاً له من الكفر بالمنع الذى يصح معه التكليف ،  
وقد فعل تعالى ذلك النهى والزجر والتخويف وفعل ما يجرى مجرى الحل له على الإيمان :  
من الأمر والتزيين والتسهيل ، فصار بذلك مؤكداً لما قلناه : من أنه تعالى يجب أن يكون  
مريداً للإيمان كرهاً للكفر .

فإن قيل : إنكم حكتم بأن التعريض بالمنفعة فى حكمها فى الحسن إذا انتفت  
وجوه القبح عنه ، وبنيت الكلام فى التكليف ، فبينوا أن تكليفه تعالى من يعلم أنه  
يكفر قد عرّى من جهات القبح ، حتى يصح القضاء بحسنه من حيث كان تعريضاً بالمنفعة  
عظيمة لا ينالها إلا به .

قيل له : إن وجوه القبح معقولة ؛ فلا يصح أن يدعى فيها مالا يعقل ؛ لأن ذلك  
يوجب الشك فى سائر ما يعرف حسنه ووجوبه ، ويوجب التباس الحسن بالقبح ؛  
وكال العقل يمنع من ذلك . فإذا صح ما ذكرناه وكانت وجوه القبح التى نفعلها<sup>(١)</sup>

(١) فى الأصل : « فعلها » .

أجمع متفنية عن تكليف من المعلوم أنه يكفر ، فيجب القضاء بحسنه من حيث اختص بما ذكرناه .

/ وقد ذكرنا من قبل أنه لا يمكن أن يقال فيه : إنه يبيع ؛ لأنه عبث ؛ من حيث ١١٣ ب  
كان العبث هو كل فعل لم يقصد به فاعله وجها معقولا ، فيكون بمنزلة التهذيان الذي يقع من الواحد منا ، وسائر مالا غرض لفاعله فيه ، مع أنه عالم قاصد ؛ وليس كذلك حال التكليف ؛ لأننا قد بينا أنه تعالى قد عرّض بذلك للثواب ، وأراد من التكليف ما يصل به إليه ، فكيف يقال : إنه عبث ، وقد أراد وجها مخصوصا .

وبعد ، فلو جاز أن يقال فيه : إنه عبث وحاله ماقلناه ، لجاز أن يقال في عقابه تعالى لمن يستحقه : إنه عبث ، وإن كان مستحقا ، وقد أراد تعالى فعله ، ولجاز مثله في تكليف من يعلم أنه يؤمن . وقد ثبت أن في القبايح مالا يكون عبثا متى كان قد أريد إيقاعه لبعض الوجوه وفعل لبعض الأغراض ؛ ألا ترى أن الظلم قبيح ولا يوصف بأنه عبث .

وليس لأحد أن يقول : إني إنما سميت هذا التكليف عبثا ؛ لأنه قبيح ، ومتى استعمل العبث بمعنى القبيح فهو مجاز وتقريب ، على أنه متى أراد السائل بوصف هذا التكليف أنه عبث أنه قبيح لم يصح <sup>(١)</sup> موضع الخلاف فيجب أن يدلّ أولا بضرب من الدلالة على أنه قبيح لكي يصح له التعلّق بكونه عبثا .

وبعد ، فإنه لا يكفي في إثبات قبح الشيء بأن <sup>(٢)</sup> يدعى كونه عبثا متى لم يُردّ بالعبث ما قدمنا ذكره ، فيقال لهذا السائل : إن أردت بقولك : إن هذا التكليف عبث أن صفته صفة العبث الذي قد عقلناه ، فقد بينا مخالفته له ؛ من حيث قصد به غرض

(١) في الأصل : « يصح » .

(٢) كذا في الأصل ، ولا وجه لإثبات بقاء الخبر . وقد يكون الأصل : « يكتفى » بدل « يكنى » فـ تكون الباء في محلها .

مخصوص . وإن أردت بقولك : إنه عبث غير هذا الوجه / فيثته ، وبين أنه يقتضى كونه قبيحا ليم لك ما ادعيت .

فإن قال : إذا كان المعلوم أنه يكفر ، ويؤديه ذلك إلى الضرر العظيم ، فيجب كونه عبثا .

قيل له : قد بينا أن هذا الوجه يفارق العبث ، وأنه إن صح التعلق به فبأن يقال : إنه ظلم أقرب .

فإن قال : إنه يقيح عندي لهذا الوجه ، وإن لم تمدوه عبثا فبينوا فساد .  
قيل له : قد بينا أن الضرر الذى يلحقه إمتنا يؤتى فيه من قبل نفسه لسوء اختياره ، لا لأمر يرجع إلى التكليف والكلف ، لأنه تعالى قد فعل به كل ما يكون إلى الإيمان أقرب ، وعن الكفر أبعد ، فصار فى حكم المانع من الكفر ، والباعث على الإيمان ، والحامل عليه ، فيجب كون مافله نفعاً ؛ من حيث يؤدى إلى النفع ، وإحساناً ونعمة ؛ من حيث مكّنه به من الوصول إلى المنزلة السنية . فكيف يقال : إن ما يفعله تعالى إضرارا<sup>(١)</sup> ، وليس الواحد منا إذا قدّم الطعام إلى الجائع ، وفعل به كل ما يكون إلى تناوله أقرب ، وعن تركه أبعد [ يرتاب<sup>(٢)</sup> أحد ] أنه نافع له ، وإن تركه لسوء اختياره ، واستحقّ على ذلك الذمّ ، فكذلك القول فى التكليف .

وقد بينا أن النعمة لا يجب أن تجرى على طريقة واحدة ، بل قد تكون منفعة محضة ، وتكون مؤدية إلى منفعة إما بأن توجبها ، أو تستحق بها ، وتحصل عندها ، وبيناً صحة هذه الأقسام بالشاهد ، فليس لأحد أن يقول : إن التكليف لا يجوز كونه نفعاً ؛ من حيث لم ينفع فى الحقيقة ، أو لا يقع عنده النفع فى الحقيقة ، على أن من قال

(١) كذا ورد فى الأصل منصوباً ، وهو مفعول لأجله لفعل محذوف هو الخبر ، أى يفعله إضراراً .  
(٢) أسهل من هذا لو رفع : إضرار .  
(٣) زيادة اقتضاها السياق .

بذلك يلزمه ألا يكون ضررا ؛ لأنه ليس بضرر في الحقيقة ، وإن عده ضررا ، من حيث يفعل ما يؤدبه إلى المضار لم يتمتع أن يمدّه نفعاً من حيث يصحّ التوصل / به إلى النافع ، ١١٤ ب ومتى وجب ذلك لم يبق إلا ما قدمناه : من أنه متى صحّ التوصل به إلى المنفعة والمضرة على البذل ، فيجب كونه منفعة أو مضرة بالقصد ، على ما قدمنا القول فيه .

على أن من قال في هذا التكليف : إنه يقبح لكونه عبثاً يلزمه أن يقضى بحسنه إذا حصل فيه معنى ، وهذا يوجب حسنه ، مع علمه أن غيره من المكلفين يؤمن عنده في كل ما كلفه أو في بعضه ، حتى يحسن منه تعالى أن يكلف الخلق العظيم ، مع علمه بأنهم يكفرون إذا علم أن زيدا يؤمن عند تكليفهم جميعهم في طاعة واحدة ، بل يجب على هذا القول أن يحسن منه تكليف الخلق العظيم إذا كان المعلوم أن واحداً منهم يطيع في بعض ما كلف ؛ لأنه قد حصل فيه معنى يخرج به عن كونه عبثاً .

الآن ترى أن الآلام لما كانت في حكم العبث لو قيلت للمؤمن فقط خرجت من هذه القضية متى حصل فيها اعتبار ، حتى لو حصل في آلام الخلق العظيم اعتبار مكافئ واحد في طاعة واحدة لحسن منه تعالى فعلها ، بل كان يجب أن يفعلها تعالى . فيجب أيضاً على هذا القول أن يجب عليه أن يكلف العالم ، وإن كان في المعلوم أنهم يكفرون إذا حصل في تكليفهم ما ذكرناه .

وإنما لم يلزم هذا السائل حسن تكليفهم لبعض منافع الدنيا ودفع مضارها ؛ لأن له أن يقول : إذا حسن منه الابتداء بهما لم يحسن هذا التكليف لهما ؛ كما يقول في الآلام : إنها لا تحسن للمؤمن فقط ، ولا يمكن مثل ذلك فيما ذكرناه .

ويجب على هذا القول متى كان تكليف بعضهم لطفاً في تكليف سائرهم أن يحسن تكليف سائرهم <sup>(١)</sup> . وإن كان في المعلوم أنهم يكفرون ؛ لأنه / قد تناقض بتكليف ١١٥

(١) في الأصل بعد هنا : « أن يحسن تكليفهم » وظاهر أنه تكرار من الناسخ .

كل واحد منهم معنى خرج من كونه عبثاً ، حتى يحسن على هذا القول تكليف الخلق العظيم ، وإن كان المعلوم أنه لا أحد فيهم يؤمن في كل ما كلفه ، وإن أطاع في البعض .

وبعد فإنه <sup>(١)</sup> لا فرق بين القول بأنه يخرج هذا التكليف من كونه عبثاً ببعض ما ذكرناه من الوجوه ، وبين ما ذكرناه : من أنه يخرج عن هذه الصفة بكونه تعالى معرضاً له للثواب العظيم ومريداً منه تعالى ما يوصله إلى ذلك ، وفاعلاً به كل ما يكون إلى نيته أقرب ؛ لأنه إذا جاز خروج الشيء من كونه عبثاً لأن غيره ينتفع ، فبأن يجوز خروجه من كونه عبثاً بأن ينتفع هو به أو يصح ذلك منه أولى .

فأما إذا قيل : إن هذا التكليف بقبح لأنه ضرر ؛ من حيث علم أنه يختار ما يؤديه إلى العطب والهلاك والعقاب الدائم ، فإنه لا يجوز أن يقال : إنه يحسن لأن غيره يؤمن عنده ؛ لأنه لا يحسن الإضرار بزيد لمنفعة غيره ، ولو حسن ذلك لحسن من الواحد منا أن يظلم غيره لمنفعته ، وهذا واضح الفساد ؛ فيجب ألا يحسن ذلك البتة .

ومتي قيل إنه يحسن لأن غيره يؤمن عنده لزم أن يحسن منه تعالى أن يستفسد زيدا أو يُضرَّ به ضرراً مبتدأ ، ويُفتر به بالقبيح لأن غيره يؤمن عنده .

فإن قال : إني أقول : إن هذا التكليف بقبح على كل حال لهذه العلة .

قيل له : قد بينا فسادها ، ودللتنا على أن هذا الكلف إذا صح لمَّا اختلف به من الصفة أن ينفع نفسه ويضرَّها ، فيجب أن يراعى في كون ما فعل به من التكليف والتكثير نعماً أو ضرراً / بقصد المكلف وإرادته ، وبيننا أنه إذا عرَّضه للثواب ، وأراد منه فعل ما يوصله إليه ، فيجب كونه نافعاً ، ومنمما عليه ، ومتى اختار ما يضره فإنما يؤتى من قبل نفسه ، ومثلناه بتقديم الطعام إلى من يعلم أنه يترك تناوله ، وإدلاء

١١٥ ب

(٢) في الأصل : « فإن » .



الحيل إلى من يعلم أنه لا ينجو به من الفرق ، في أنه منفعة ، وإن أساء الاختيار لنفسه .  
على أن اختيار المكلف لما يضره دون ما ينفعه لو اقتضى قبض أمره ، وتكليفه لوجب  
أن يقبض في الشاهد كل أمر يجوز ذلك فيه ، لأن تجوز حصول صفة القبح في الفعل  
يقضى قبضه ؛ كما يقتضيه القطع على ذلك من حاله . ألا ترى أنه لا فرق بين قبض  
الكذب وبين قبض الخبر الذي يجوز كونه كذبا ، وإنما صح أن يحسن الضرر متى  
غلب على الظن حصول نفع فيه ؛ لأن الظن قد صار جهة لحسنه وحصوله متيقن نخرج  
من الباب الذي ذكرناه ، فإذا صح ذلك وكان الأمر فيما بيننا يحسن مع تجوز  
اختيار الأمور لما يضره فكذلك<sup>(١)</sup> التعريض للأمر يحسن مع تجوز اختيار  
المرء لما يضره ، والعلم بحسن ذلك من أوائل العقل ، فيجب القضاء بفساد  
هذا القول .

وبعد ، فإن كان اختياره لما يؤذيه إلى المضار يوجب كون ما فعل به ضررا  
قبيحا فيجب أن يكون اختياره لما يؤذيه إلى المنفعة هو الذي يقتضى كون الفعل  
نعمة وإحسانا ، وذلك مستحيل ، لأنه يؤدى إلى أن يكون كونه نعمة موقوفا  
على تنعم المكلف ، وكون المكلف متنعا موقوف على كون ما فعل به نعمة  
وهذا يتناقض ؛ لأنه لا يصح أن يقال : إن المكلف يكون متنعا على نفسه باختياره  
/ فلا بد من كون المكلف متنعا عليه ، ولا يكون متنعا عليه إلا بما فعله ، فلم يتم كونه ١١٦  
نعمة إلا باختيار المكلف ، وقد ثبت أن اختيار المكلف يترتب على كونه نعمة ، لوجب  
تعلق كل واحد منهما بصاحبه على وجه يجري مجرى العلة لنفسه .

فإن قيل ، إذا صح أن يقف الخبر في كونه صدقا على فعل الخير واختياره ، ولا  
يوجب أن يكون ذلك الفاعل هو الذي صير خير الخبر حسنا وصدقا ، وأن يزول

(١) في الأصل : « وكذلك » .

للدخ عن الخير، فهلاً قلم: إن اختيار المكلف للإيمان وإن وقف على كون التكليف  
نعمة عليه، فذلك غير موجب أن يكون هو الذي صيّر التمكن نعمة على ماذكرتم.  
قيل له: إن الخير في حال ما يقع لا يتخلو من أن يكون غيره على ما تناوله أولاً. فإن<sup>(١)</sup>  
كان على ما تناوله كان صدقاً، وصحّ استحقاق للدخ به إذا كان حسناً. فيجب على  
هذا الوجه أن يقال في التكليف: إنه إذا وقع وللمؤمن أن المؤمن يختار الإيمان يكون  
حسناً ونعمة، ولا يعمل اختياره مقتضياً لكونه نعمة وحسناً. ومتى قيل ذلك فقد عدل  
هذا القائل عما قدمناه. ويحتاج لإبطال قوله [إلى] الطريقة الأخرى؛ لأننا قصدنا بما  
تقدم لإبطال القول بأن مقتضى لكونه نعمة اختيار المكلف الإيمان، ولكونه قبيحاً  
اختيار الكفر، فأما إذا قيل: إن علم المكلف هو الذي يقتضى فيه الحسن والقبح  
فالواجب في إسقاطه سلوك غير الطريقة التي قدمناها.

وبعد، فإن كان للمعتبر في كون التكليف حسناً أو قبيحاً باختيار المكلف دون  
صفته في نفسه، فيجب أن يحسن أن يمكن من الإيمان، ويزاح سائر علله وإن لم يرد منه /  
الإيمان بل كره منه، وإن لم يلفظ له بسائر الألفاظ؛ لأنه قد علم أنه يختار الإيمان  
فلا معتبر بفعل المكلف، فلما بطل ذلك ووجب أن يعتبر حال تكليفه، ويراعى  
وجه حسنه بغير الأمر الذي يراعى به حسن اختيار المكلف وقبحه، علم انفصال  
أحد الأمرين من الآخر، ووجب أن يُقتضى بحسن التكليف متى كان تربية لمنازل  
حسنة لا تُنال إلا به، وإن علم أنه يكفر ويسى اختيار نفسه.

وبعد، فإن وجه حسن الفعل أو قبحه يجب أن يضاهيه أو يكون في حكم المقارن له؛  
لأن ما يقتضى حسن الشيء هو بمنزلة ما يصير به الفعل على وجه دون وجه، وبمنزلة الميل،  
فلذا وجب فيه المقارنة فكذلك القول في وجوه الحسن فكيف يقال: إن تكليفه تعالى

١٩٦ ب

(١) في الأصل « ولد » .

لمن يكلفه يحسن أو يقيح لاختيار المكلف الإيمان أو الكفر ، مع تأخر اختياره عن التكليف وانفصاله منه . وإذا كان ماله يستحق على القبيح الذم والعقاب يجب أن يكون في حكم المضام له من حال الفاعل أو للمأني<sup>(١)</sup> فكذلك القول فيما يقتضى قبحه أو حسنه . وذلك يُبطل القول الذى ذكره .

فإن قال : إن جميع ما ذكرتموه إنما يبطل قول من جعل التكليف قبيحا لملة اختيار المكلف الكفر ، وحسنا لاختياره الإيمان ، وذلك لعمري مُسقط لقولم في الجواب عما يُتمد : من أن تكليف من المعلوم أنه يكفر إنما يقيح ؛ لأن المكلف عالم بأنه يكفر ، ولا يؤمن ويختار الضرر دون النفع ، ويتوصل إلى عطف نفسه وهلاكها دون الفوز والنجاة ، ويكون كونه عالما في أنه يؤثر في قبح ذلك بمنزلة كونه عالما بأنه يثيب المكلف في أنه شريطة / في حسن التكليف وكونه عالما بحسن ما يكلفه وصحة التوصل به إلى الثواب . فإذا صح أن يقال : إنه تعالى لو علم أنه لا يثيب للمكلف كان تكليفه إياه قبيحا ؛ لكونه عالما بذلك ، فهلا جاز ما قلناه وإذا كان من قولكم أن تكليفه تعالى لزيد يقيح إذا علم أنه مفسدة لغيره ، ومن حيث كان عالما بذلك فما الذى يمنع مما قلناه : من أن تكليف من يعلم أنه يكفر يقيح لعله بأنه يختار الكفر والضرر ، ولا يصح لكم دفع ذلك بما قد تمهوه ؛ لأننا لم نجعل الموجب لقبح التكليف اختيار المكلف ، بل جعلنا الملة في ذلك كون المكلف عالما بذلك من حاله ، وذلك في حكم الضام للتكليف ، وفي حكم للفصل من فعل المكلف . ولا يصح لكم إبطال ذلك بالشاهد ؛ لأن الواحد منا لا يعلم فيمن عرضه وأمره وكلفه أنه يختار ما يضره لا بحالة ، وإنما يحسن ذلك في الشاهد ؛ لأن المكلف منا قد يجوز أن يختار للمكلف نفع نفسه ، ولو علم أنه يختار المضره لا بحالة لقبح ذلك منه والعلم بقبح ذلك مجرى مجرى العلم بقبح

(١) الكلمة في الأصل غير منقوطة . وكأنه يريد بالمأني المألج لفعل بالآلة مثلا .

الظلم في الجملة ، وإن لم يحصل العلم بالتفصيل ؛ لأن العلم بالقبّحات مقرر في العقل على الجملة ، وإن احتيج في تفصيله إلى دلالة ، فليس لكم أن تقولوا : إن تمدّر العلم بنظير ذلك في الشاهد يمنع من حصول هذا العلم ؛ لأنه إذا كان علما بما ذكرناه على وجه الجملة فقد العلم بالتفصيل لا يؤثر فيه ؛ كما لا يؤثر في علوم الجملة وكونها ضرورة كون العلم بالتفصيل مكتسبا / والشبه فيها ممكنة . فإن قلتم : إن العلم لا يقتضي قبّح الشيء ولا حسنه ؛ لأنه يتعلق بالشيء على ما هو به ، لا أنه يصير على بعض الصفات بالعلم .

قيل لكم : إن ذلك يبطل بما يبتاه من أن علم القديم تعالى بأنه يشب شرط في حسن التكليف ، وعلمه بأن التكليف مفسدة شرط في قبّحه ، إلى غير ذلك . وإذا صح أن كونه تعالى علما يقتضي كون مانعه من الاعتقاد علما ، فما الذي يمنع من كونه مقتضيا لقبّح مانعه وحسنه . وإنما ينكر قول المجبرة وغيرهم ؛ لأنهم أحالوا القدرة على ما يعلم تعالى أنه لا يكون ولا يقع ، فأوجبوا بهذا القول أن العلم كالموجب لكون معلومه على ما هو به . فأما ما قلناه نحن في ذلك فغير محتج . وكل ذلك يوجب قبّح تكليف من يعلم أنه يكفر ، وأنه من فعل الظلمة على ما نقوله التائنية ، أو من فعل الشيطان على ما نقوله المجوس ، أو يجب أن يتوصل به إلى نفي الصانع ، أو نفي كونه حكما منزها عن فعل القبيح ، أو يجب أن يستدلوا بذلك على أنه تعالى لا يعاقب من عصاه ، فلذلك حسن أن يكلفه مع علمه بأنه يكفر . ولا يتم ذلك إلّا مع الطعن في النبوات ، ونص الكتاب ؛ لأنه قد ثبت من دين رسول الله صلى الله عليه أن الله تعالى يعاقب الكفار .

واعلم أن هذا السائل لا يخطو من أن يدعى أن العلم بقبح التمكن والتعريض إذا كان المكلف عالما بأن التمكن بضر نفسه ، وبسبب اختيارها ضروري على الجملة ، أو / ١١٨  
يدعى أن العلم بذلك مكتسب ، فإن ادعى فيه الاضطرار فقد أبعد ؛ لأن العلوم المتعلقة بالقبّحات أو الحسنات على جهة الجملة هي من كمال العقل ، فلا يصح أن يختص بها عاقل

دون غيره من العقلاء . ألا ترى أن العلم بقبیح الظلم على الجملة لما كان ضروريا وقع فيه الاشتراك ، وكذلك العلم بقبیح الكذب العارى من نفع ودفع مضرة . ونحن نعلم من أنفسنا أننا لانعلم قبیح مذكوره على جملة ، ولا على تفصيل ، فلذلك اختلف العقلاء . فى ذلك ، فمنهم من قال بحسن التكليف ، وإن علم المكلف أنه يختار ما يؤدبه إلى المضرة ، ومنهم من قال بقبیحه ، ولا فرق والحال مذكورناه بين من ادعى الضرورة فيما قالوه ، وبين من ادعاه فى ضده ، حتى يدعى أنه يعلم باضطراب حسن تكليف من يعلم للمكلف أنه يكفر إذا كان قد عرضه لمنفعة عظيمة لاتزال إلآ به ، وإنما يؤتى فيما يستحقه من الضرر من سوء اختياره .

وبعد ، فإن العلم بقبیح الفعل المختص ببعض الصفات على جهة الجملة إما يحصل ضروريا إذا كان للعقلاء طريق إلى معرفة تفصيل ذلك الفعل على بعض الوجوه . فأما إذا تمدّر ذلك لم يصح الاضطراب فيه . ألا ترى أن العلم بقبیح كذب مخصوص ، وبقبیح الظلم ، وتكليف مالا يطاق ، إلى ما شاكله ، إنما يصح كونه ضروريا من حيث أمكن معرفة تفصيل ذلك على بعض الوجوه ، وضح اختبار حاله ، فيعلم باضطراب قبیح بعض الآلام دون بعض ، وبعض الأوامر دون بعض ، على / الجملة ؛ كما يعلم عند الاختبار استحالة كون الموجود لا قديما ولا محدثا ، واستحالة كون الجسم فى مكانين . ولذلك لا يصح ادعاء العلم الضرورى بحسن الأمر والتكليف إذا علم الأمر أن المكلف سينتفع لاحالة ، لما لم يكن لنا طريق إلى معرفة تفصيله ولذلك لم يصح العلم بقبیح شهوة القبیح ، وحسن شهوة الحسن ضرورة : لما لم يكن له فى الشاهد نظير يُعرف بالعقل على جهة التفصيل . وكل ذلك يبين فساد ادعاء الاضطراب فى هذا الباب على جهة الجملة ، وأن من ادعى ذلك فى حكم من يدعى العلم بقبیحه مفصلا ؛ لأن كلا الأمرين مما يُعلم خلافه من حال العقلاء ، ولا يمكن لدعيه بيانه بالنتیبه عليه ؛ كما يمكننا بیان قبیح كون العلم ضروريا بالنتیبه على ذلك

إذا جرى فيه الجحد والإنكار . فهذا الوجه لا إشكال فيه .

فأما إن ادّعى أنه يعلم بقبح هذا التكليف بالاستدلال ؛ فقد ثبت أن العلم بقبح الشيء المختص بصفة إنما يصح أن يكتسب بأن يكون له أصل في المقدمات ، ونظير يردّ إليه ؛ كما نقوله في ردّ العلم بقبح الكذب الذي فيه نفع ، أو دفع ضرر ، إلى العلم بقبح الكذب الخالي من الأمرين ، وقد علمنا أن العلم بأن المأمور والمكلف فيما يبتنا بعضي ويختار ما يضره متمدّر ؛ لأنه لا دليل عليه ، وإنما يُعلم ذلك سمعا ، والسمع لا يصحّ إلّا مع صحّة القول بمذهبهما في التكليف ؛ فمن خالف فيه لم يصحّ له معرفة السمع أصلا . فاذن ، أصل لهذا القبيح في الشاهد مستحيل . ولا فرق بين من ادّعى ذلك ، وبين من ادّعى كون العلم بحسن تكليف ما يعلم أن المكلف يختار عنده / المنفعة ضروريا . فإذا بطل ذلك بطل مثله ما ذاعه . يبين ذلك أن العلم بقبح الضرر لما حصل ضروريا على بعض الوجوه ، حصل العلم بحسن النفع على بعض الوجوه ، ولو حصل العلم الضروري بقبح التمكن الذي يختار عنده الضرر لوجب أن يحصل العلم الضروري بحسنه إذا اختار عنده المنفعة ، وكلّ ذلك مما يعلم تعذره في العقل . وإذا لم يكن له في الشاهد أصل لم يمكنه ادّعاء العلم المكتسب بقبح تكليفه تعالى لمن يعلم أنه يكفر .

١١٩

فإن قال : إن لذلك نظيرا في الشاهد ؛ لأننا نعلم أن ما يقع عنده القبيح والمضارّ بقبح ، كما نعلم أن ما يؤدّي إلى الضرر على سبيل الإيجاب بقبح . فصحّ ردّ هذا التكليف إليه .

قيل له : إن ما يختار عنده الضرر والقبيح لا يُعلم قبحه متى كان المختار لذلك أتى فيه من قبل سوء اختياره ، لا من قبل الفاعل لما عنده اختياره . سيما إذا عرّض ذلك الفاعل بفعله من النفع العظيم وقد يبتنا أن ما يصحّ وقوعه على وجهين فإنما يحصل على أحدهما بالقصد ، ويبتنا أن المكلف إذا قصد التمرّض بالمنفعة خرج فعله من أن يكون

ضرراً ، وبيننا لذلك شواهد ، فلا وجه لإعادة القول فيه .

فإن قال : إن له في الشاهد أصلاً ؛ وهو إدلاء الحبل إلى من يعلم أن يفتق به نفسه ، ولا يختار التخلّص من الفرق ، وسائر ما هو مفسدة ؛ لأن ذلك إنما قبيح ؛ لأن المفعول به يختار عنده القبيح ، ولولا لم يختار ذلك فصيح حمل التكليف عليه .

قيل له : إن قبيح المفسدة طريقه الاستدلال ، ولذلك تنازعه العقلاء ، فلا يصحّ ادّعاء الاضطراب فيه وجعله أصلاً للتكليف . ونحن / نبين مفارقه للتكليف ١١٩ ب مشروحاً من بعد .

فإن قال : إن غلبة الظن في الشاهد قد ثبت أنه يقوم مقام العلم في كثير من المواضع فإذا علمت قبيح أمر الأمر لنيره مع غلبته بأن يختار القبيح والضرر ، صحّ أن أجمله أصلاً لقبح تكليفه تعالى مع علمه بأنه يكفر .

قيل له : إن غلبة الظن في الشاهد حكمه يأتي<sup>(١)</sup> عندنا بالصدّ بما ذكرته ؛ لأننا ندعي حسن إرشاد الصالح عن الطريق إلى الطريق ، مع غلبة الظن أنه لا يفعل ، وحسن استدعاء المخالف إلى الدين مع غلبة الظن أنه لا يفعل ، وحسن استدعاء المخالف إلى الدين مع غلبة الظن بأنه يثبت على الشبهة ، وحسن إدلاء الحبل إلى من ينقلب على الظن أنه لا ينشأ به فيظفر بالنجاة ، ويحسن تقديم الطعام إلى من ينقلب على الظن أنه يترك أكله لسوء اختياره ، ويستحقّ الدم والعقوبة ، فكيف يصحّ ادّعاؤك ما ادّعيته ، ونحن نعلم أن الأمر بالصدّ من ذلك .

فإن قال : إن الطريقة التي سلكتموها توجب ألاّ يصحّ لكم العلم بحسن هذا التكليف ؛ لأن ادّعاء العلم بحسنه ضرورة على جملة أو تفصيل أو ادّعاء أصل له في الشاهد

(١) في الأصل : « يا » غير منقوطة ، والظاهر أن أصله ما أثبتنا .

لا يصحّ اسمك ، كما ادّعيتموه علينا . فإنّ وجب بطلان قولنا بقبّحه وجب بطلان قولكم بحسنه ، ولزم لذلك الشكّ والتوقف فيه .

قيل له : ليس الأمر كما ادّعيته ؛ لأنه لو صحّ أن حالنا كحالك في تمذّر الطريق في الشاهد إلى معرفة ما ادّعيناه حسنه لصحّ أن تثبته حسنا بطريق سواء ، وذلك الطريق يصحّ لنا دونك وهو أنه قد ثبت بما قدمناه / في هذا الكتاب أنه تعالى لا يفعل القبيح . ١٢٠ فيجب إذا رأيناه سبحانه قد كلف من يعلم أنه يكفر كما كلف من يعلم أنه يؤمن ، فيجب أن نقضى بحسن ذلك ؛ من حيث فعله ؛ لأنه لا فرق بين أن نعلم في فعل واقع أنه حسن لعلنا بصفته ، وبين أن نعلم حسنه لعلنا بأن فاعله لا يختار القبيح . وأحد الطريقتين يسدّ مسدّد الآخر ، ويقوم مقامه . فلهذه الطريقة حكنا بحسن الشهوة ، وإن تملت بالقبيح ، ولها قلنا : إنه تعالى إذا فعل الحسن مع استحالة للنافع والمضار عليه ، علمنا أن الفاعل قد يفعل الحسن لحسنه ولولا صحة هذه الطريقة لما أمكن أن يقال فيما كلف من الشرعيّات : إنها مصالح ، وإن لم يعرف وجه كونها مصلحة ؛ لأن ذلك إنما يصح من حيث ثبت أن للكلف إذا كان حكما علمي في الجملة أن ما يكلفه يجب أن يختصّ بوجه يحسن أن يكلف عليه ، فيحصل ذلك محل أن يعرف من حال الفعل ما يقتضى كونه صلاحا .

وليس لأحد أن يدعى أنه لا يعلم من حال أحد من السالكين أنه قد كفر ؛ لأن العلم بذلك أظهر من أن تمكن فيه المكابرة .

فإن قال : إني ادّعى عليهم أنهم في آخر التكليف لا بدّ من أن يؤمنوا ويستحقوا الثواب ، وإنما أنكر حسن تكليف من يعلم أنه يموت على كفره ، دون من يكفر ثم يؤمن ويتوب في آخر أمره .

قيل له : إنا نعلم الاعتقادات ، وما يظهر من المبطلين ، واستمرارهم على ذلك إلى



وقت الموت باضطراب ، / ونعلم استمرارهم على أنواع الفسق كمثل <sup>(١)</sup> . فلا بد من ١٢٠ ب  
الإقرار بما قلناه ؛ كالأبد من الإقرار بأن جملة من يكلف يؤمن ؛ ولو ادعى أن العلم  
بحال من يكفر منهم ويستمر عليه أظهر ؛ لأن العلم بالكفر والفسق قد يحصل عقلا ،  
وإن لم نعلمه كفرا وفسقا ، والعلم بأن المكلف سليم الباطن لا يُعلم عقلا ، لكان <sup>(٢)</sup>  
أقرب . وكيف يصح لهذا السائل ما قاله مع قوله : إن علمه سبحانه بأن المكلف يكفر  
ويعصى يقتضى قبح التكليف ، فكيف يصح أن يقول : إن التكليف يحسن ، وإن  
كفر المكلف متى علم أنه سيتوب <sup>(٣)</sup> في آخر أمره ، وإن حُسن التكليف المتقدم .  
إن علم تعالى أنه يكفر ليجوز أن يحسن تكليفه آخر التوبة وإن علم تعالى أنه يعصى فيها  
وهذا العلم بما ذكرناه من حال المكلفين يُعلم من دين رسول الله باضطراب ؛ لأنه يعلم  
من حاله أنه كان يتدين عليه السلام بأن كثيرا من الكفار يموت على كفره ، وأنه  
لا يؤمن أبدا .

ولا فرق بين هذا <sup>(٤)</sup> القول وبين قول أصحاب <sup>(٥)</sup> للمعارف في قولهم : إن كثيرا  
من الكفار مذبذبون ؛ لأن علمهم بالله تعالى وبدينه لم يحصل ، ولا فرق بينه وبين قول  
من قال : إن جميع الكفار مضطربون إلى معرفة الحق . وهذا بين الفساد .

هذا لو ثبت أن الأمر كما قدره السائل : من أن حالنا كحالهم في أنه لا أصل لما قلناه  
في الشاهد ، فكيف ولما قلناه أصل واضح . وهو ما تقرر في العقول : من حسن إرشاد  
الضال إلى الطريق ، مع غلبة الظن أنه لا يقبل ، وحسن استدعاء المخالفين <sup>(٦)</sup> إلى الدين

(١) هنا كما تقول : « بالمثل » أى نعلم استمرارهم على الفسق مثل ما نعلم استمرار البطالين على باطلهم  
إلى وقت الموت .

(٢) جواب قوله : « لو ادعى » .

(٣) في الأصل : « سيموت » .

(٤) أى القول بقبح تكليف من يعلم الله تعالى أنه يكفر :

(٥) لجفر بن ميسر من المنزلة كتاب في الرد عليهم . انظر الانتصار ٨١ .

(٦) سقطت هذه الكلمة من الأصل .

وهذا يهتد بهم إلى الحق ، وإن غلب على الظن أنهم يردون علينا ، وحسن تقديم الطعام  
 إلى الجائع ، وإدلاء الحبل إلى الفريق ، وتمريض الفير / للولايات ، مع غلبة الظن بأنه  
 يرد ذلك ويترك أن ينفع به ويستحق بذلك القدم ، فإذا حسن ذلك أجمع مع غلبة الظن ،  
 بأن من عرفه نفعه للنفع يختار ما يضره ، فيجب حسن ( تكليف<sup>(١)</sup> ) من يعلم سبحانه أنه يكفر .  
 واعلم أن الأصل في هذا الباب أن غلبة الظن تقوم مقام العلم فيا طريق حسنه للمنافع  
 وطريق قبحه للضرر . يبين ذلك أن كل ما حسن مع العلم بأن فيه نفعاً أو دفع ضرر  
 حسن مع غلبة الظن لذلك من حاله ، وهذه الطريقة مستمرة في التجارات وطلب العلوم  
 والآداب والفلاحت وغيرها من الأمور ؛ لأن أكثرها مبنية على غلبة الظن . وإنما  
 نعلم أنا لو علمنا في التجارة وبما لحسن من حيث نعلم<sup>(٢)</sup> أن مع الظن لأن فيه ربما<sup>(٣)</sup>  
 يحسن ، وكذلك القول في العلم بأنه يقتضى الخسران .

فإذا صحَّ ذلك فيجب متى حسن في الشاهد أن يرشد الضالَّ عن الطريق إلى  
 الطريق مع غلبة الظن أنه لا يقبل ، أن يقضى بحسن ذلك لو علمنا ذلك من حاله بدلا  
 من غلبة الظن . وإذا صحَّ ذلك وجب حسن تكليفه تعالى من يعلم أنه يكفر ؛ لأن  
 التكليف من الباب الذي إنما يحسن للمنافع التي تؤدي إليه ، وإن قبح فإنما يقبح لأنه  
 في حكم الضرر . فيجب أن تكون غلبة الظن فيه كالعلم . وذلك بصحح ما قدمناه .  
 فإن قيل ، إننا لانسلم حسن ما ذكرتموه في الشاهد ، مع غلبة الظن بأن للأمر لا يقبل ويختار  
 ما يؤديه إلى الضرر .

١٢١ ب قيل له : إنه لافرق بين من قال هذا وبين اللحده إذ<sup>(٤)</sup> / [ قالوا : ]<sup>(٥)</sup> إن [ إرشاد  
 الضالَّ لا يحسن إلا إذا كان للمرشد في ذلك منفعة ، أو دفع مضرة ، وإن أحسن

(١) في الأصل : « تكليفه لم » . (٢) يريد أنه والضمير يعود للتجارة بتأويلها بالتصرف .

(٣) في الأصل ، « لحسن » .

(٤) في الأصل : « إذا » .

(٥) زيادة يقتضيا السياق .

لأُفعلُ لحسنه . فإذا بطل ذلك بما نعلمه من حسن ذلك في عقلنا مع قصد منفعة ودفع مضرة يختصان بنا ، بطل بمثله مأسأل عنه الآن .

على أنه كان يجب إن كان الأمر على مأسأل عنه أن يقبح هذا الإرشاد ، وإن كان للمرشد فيه منفعة أو دفع مضرة ؛ لأن ذلك [ لا <sup>(١)</sup> ] يخرج من كونه في حكم الظلم والضرر ؛ من حيث يقلب على الظن أنه يختار عند إرشادنا ما يضره ، والإضرار بالغير لا يحسن لأجل منافعنا ؛ لأن ذلك يؤدي إلى حسن الظلم ، وذلك يبين صحة ماقدّمناه .

وليس لأحد أن يقول : إنما يحسن ذلك عندكم للثواب ، وكذلك القول في حسن استدعاء الخائف إلى الدين ، مع الظن بأنه لا يقبل ، وكذلك القول في سائر ما ذكرتموه ؛ لأن <sup>(٢)</sup> ما قلناه يستحسنه من لا يؤمن بالثواب ، ولأنه لا فرق بين هذا القول وبين القول بأن إرشاد الضال لأُفعل لحسنه ، إنما يفعل للثواب ، وقد بينا بطلان ذلك ، وما دلّ على أن التفاعل قد يفعل الشيء لحسنه يقتضى بطلان ما تعلق به السائل .

فإن قال : إنما حسن ما ذكرتموه مع غلبة الظن ؛ لأن الظن يجوز كون مغلونه على خلافه ، وليس كذلك حال العالم . فذلك لم يصحّ حمل أحدهما على الآخر .

قيل له : قد بينا أن الظن وإن اختصّ بما وصفته ، فهو بمنزلة العلم في أنه يقتضى حسن الفعل أو قبحه ، ولا فرق بين من تعلق بما ذكرته ، وبين من تعلق بمثله في سائر المواضع التي يقوم / غلبة الظن فيها مقام العلم ، فيقول : إن الظن يقارنه التجويز ، فيجب أن يخالف العلم الذي يمنع ذلك .

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة أن يحسن من الإنسان التعريض <sup>(٣)</sup> لما يقلب على الظن أنه يختار المضرة عنده ، كما ذكرتموه في حسن تعريضه لفسيره ، ومتى حسن ذلك فيجب أن يحسن منه ذلك ، وإن علم أنه سيختار ما يضره .

(١) زيادة يقتضيه السياق .

(٢) متعلق بقوله : « ليس لأحد أن يقول . . » .

(٣) أي تعريضه نفسه .

قابل له : إن حال الواحد منا فيما يختاره لنفسه يخالف ما يختاره لغيره ؛ لأنه إذا ظن في أمر يتعرض له أنه يؤدّ به إلى مضرة حصل له في الحال غمّ ، فلا يحسن منه أن يحتلب ذلك من غير منفعة ، ومتى كان علما بأنه سيختار المضرة ، فما ذكرناه فيه أكّد ، وليس كذلك ما يختاره لنيره . فلذلك حسن منا إرشاد الضالّ عن الطريق إلى الطريق ، وإن غلب على الظنّ أنه لا يقبل ذلك ، إلى سائر ما ذكرناه .

فإن قيل : كيف يصحّ ما ادّعيتموه من أن غلبة الظنّ تقوم مقام العلم ، وقد علمتم أن مع العلم بأن الخير على ما تناوله الخير قد يحسن الخير [ و ] مع الظنّ لذلك لا يحسن . وإذا اختلف الظنّ والعلم في هذا الوضع فهلا صحّ افتراقهما في سائر المواضع ؟

قيل له : إنما قام أحدهما مقام الآخر في الأفعال التي تحسن أو تقبح للنافع والمضارّ ، وما سألت عنه بمزمل من هذا الباب ؛ لأن الكذب يقبح لكونه كذبا ، وحصول النفع فيه لا يؤثر . فيجب متى جُوز في الخير كونه كذبا ألا تؤثر فيه المنافع ، وأن يقبح ؛ لتجويز كونه بصفة القبيح ؛ لأنه لا يمكن أن يقال : إن الظنّ لجهة حسنة<sup>(١)</sup> كما نقوله في الآلام . فصار تجويز كونه كذبا في أنه لا يخرج معه من كونه قبيحا / بمنزلة تجويز كون الفعل المأمور به حسنا في أنه لا يخرج الأمر من كونه قبيحا .

١٢٢ ب

وفارق ما نقوله في الاعتقاد : من أنه قد يحسن من الفاعل الإقدام عليه مع تجويز كون معتقده [ هـ ] على ما ليس به إذا تملّق بالنظر المولّد له ، أو يذكر النظر ؛ لأنه متى استند إليهما صار حكمه حكما ، ولأنه عند وجوده يحصل سكون النفس إليه . وليس كذلك حال الخير .

فقد بان أن ما ذكره وأمثاله لا يقدح فيما ذكرناه : من أن غلبة الظنّ تقوم مقام العلم فيما طريق حسنة أو قبحه المنافع والمضارّ .

(١) في الأصل : « لجهته » .

فإن قيل : إنما حسن ما ذكرتموه من إرشاد الضال وغيره مع غلبة الظن أنه لا يقبل ؛ لأنه بترك قبوله لتلك لا يحتل مضره كانت لا تحصل لولاه ، وإنما يتبقى على ما كان عليه من قبل ، فمكانه تريض لمنفعة إن قبل ، ولا يؤدي إلى مضره إن لم يقبل ؛ فذلك حسن . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه إذا لم يختار فعل ما كُلف فلا بد من حصول مضره عظيمة . كانت لا تحصل لولا التكليف . فيجب كونه مخالفا لما ذكرتموه .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ؛ لأنه متى لم يقبل منا مادعونا إليه ونهينا عنه ؛ فلا بد من أن يستحقّ دما لولاه كان لا يستحقّ ؛ ألا ترى أن الجائع إذا ترك أكل ما قدّمناه إليه استحقّ الذم . وكذلك من ندعوه إلى الدين ، ونكشف له الحق ، وننبهه على بطلان ما تمسك به . وكذلك القول فيمن نبين له أن في الطريق سبعا أو غيره من جهات الخوف . وإذا صبح أنهم يستحقّون الذم بالرد ، والمقاب من الله تعالى فقد بطل ما قاله ، وثبت أنه بمنزلة التكليف ، وإنما يفارقه في أن / ما يستحقّه المكلف بالرد من الضرر أعظم مما يستحقّه من ذكرناه متى لم يقبل منا . وكل فعل قبيح للمضرة فيجب قبحه ، قلت المضرة فيه أو كثرت إذا لم يكن في نفسه نفعا ؛ لأن تيسير المضرة يصير في حكمها ، كما يصير ذلك تكثير للمضرة .

هذا إذا لم يحصل في تركهم القبول منا إلا الذم . فأما إذا ثبت فيه العقاب لخاله وحال التكليف بمنزلة واحدة .

فإن قيل : إنما حسن منكم ما ذكرتموه مع غلبة الظن ؛ لأنكم نهيتم على الواجب في عقل من دعوتهم إلى الدين ، فوجوبه عليه من قبل خالق العقل لا من قبلكم . فذلك حسن منكم مع الظن . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه تعالى هو الموجب والمكلف . فحتى علم أنه يختار المكلف ما يؤديه إلى الضرر يصير كأنه أدخله فيه ، فذلك يوجب منه أن يكلفه .

قيل له : إن الواحد منا إذا دعا غيره إلى الدين ، وناظره فيه ، وكشّف له الحقّ من الباطل فقد فعل ما يُلزمه عنده مالولاه كان غير لازم له ؛ كما أنه تعالى يفعل بالكلف ما يُلزمه عنده الواجب . فالحال فيهما واحدة . فإذا حسن ما ذكرناه في الشاهد مع الظنّ ، حسن التكليف مع العلم على ما بيناه . يبيّن ذلك أنه تعالى قد يصحّ أن يكمل عقله ولا يكلفه ، بإلجاء ، أو لأنه لا يُخْرِجه إلى القبيح . فتى أخوجه إلى ذلك وأورد عليه الخاطر فإنما فعل الأمر الذي عنده يعلم وجوب الواجب بعقله ، فيكون مكلفاً له . فكذلك القول للرشيد منا الضالّ ، والداعي إلى الدين غيره ، والمرصّ غيره لمنفعة ، بتقديم الطعام إليه وإدلاء / الحبل وغيره ؛ لأنه قد فعل أموراً عندها لم بعقله مالولاه كان غير لازم .

ب ١٢٣

فإن قيل : إن الواحد منا وإن كان حاله ما ذكرته ، فإنما نبّه على الواجب ، وفعل ما عنده وجب ، ولم يصير للأمر من يشقّ عليه الفعل حتى يكون بصفة للكلف الذي يستحقّ الثواب والمقاب . والتقديم تعالى قد جعله بهذه الصفة . فهو في حكم المدخل له في الضرر ، والموقع له فيه . فذلك طارق حاله حال الواحد منا .

قيل له : إن القبيح يُستحقّ به المقاب وإن لم يشقّ فعله ، فلا فرق بين أن يفعل ما عنده يختار ما يدعوه إلى الدين القبيح ، وبين أن يفعل تعالى التكليف الذي عنده يكفر المكلف . وإنما يفارق حاله تعالى لحالنا<sup>(١)</sup> في أنه قد فعل ما يصحّ معه استحقاق الثواب دوننا ، وليس لذلك مدخل فيما اعتمدناه .

فإن قيل : إنكم وإن أترمت الغير مالولاه فمكلم لم يلزمه ، فإنما مك ذلك إنما يصحّ بتقديم أفضال منه تعالى : من إكالم العقل وغيره ، فصار ذلك الإلزام من حيث استند إلى مافعله التقديم تعالى كأنه ليس بإلزام منكم ، فذلك حسن مع غلبة الظنّ . وليس كذلك

(١) كنّا في الأصل . والأولى حذف اللام .

حال تكليفه تعالى ؛ لأن إزاله لا يستند إلى فعل غيره فيجب القضاء بقيعه .  
 قيل له : إن الفعل إذا وقع على بعض الوجوه وحسن لكونه كذلك ، فيجب  
 حسن كل ما شاكله من سائر الفاعلين ؛ ولا يختلف ذلك بأن يكون أحد الفعلين يستند  
 إلى غيره دون الآخر . ولو جاز هذا القول لجاز أن يقال : إن أمرنا الغير بما ينفعه من  
 غلبة الظن لا يحسن ؛ لأنه لا يستقل بنفسه ويحسن ذلك في تكليف القديم لمن يعلم / ١٢٤  
 أنه يؤمن .

وبعد ، فإن إزاله تعالى يستند إلى أفعال تقدمت منه ، لولاها لم يصح الإلزام ،  
 وليس لتلك الأفعال مدخل في الإلزام فصار سبيله سبيل فعلنا في هذا الوجه فيجب إذا  
 حسن منا ما ذكرناه أن يحسن منه تعالى التكليف لاشتراكهما في الوجه  
 الذي قدمناه .

فإن قيل : إنما يحسن منا ما ذكرتموه من الإرشاد والدعاء إلى الدين وغيرهما لما لنا  
 فيها من النفع أو دفع المضرة فحمل التكليف على ذلك لا يصح .  
 قيل له : قد بينا من قبل أن ذلك يحسن منا مع غلبة الظن أنهم لا يقبلون ، وإن  
 لم يكن لنا فيه منفعة أو دفع مضرة ، وبيننا أنه لا فصل بين هذا القول وبين قول المصلحة  
 إذا تعلقوا بمثله في أن العالم لا يفعل الحسن لحسنه ، وبيننا أن ذلك لو قبح إذا لم يمتز  
 به منفعة أو يدفع به مضرة لقبح وإن حصل لنا فيه المنفعة لأن منافقنا لا تقتضى حسن  
 الإصرار بالغير .

فإن قيل : إنما حسن منكم في الشاهد ما ذكرتموه ؛ لأنكم لا تعملون في الضالّ عن  
 الطريق عند الإرشاد ، ولا فيمن دعوتهم إلى الدين العلم بوجود ذلك عليهم ،  
 بل يحصل لهم العلم بذلك من جهة الله تعالى ، فلا يكون الواحد منا هو الموجب  
 في الحقيقة .

قيل له : إن العلم بوجود ذلك وإن كان من جهة تعالى فما عنده حصل ذلك العلم هو من قبل الواحد منا . ولولا حصول ذلك من قبله لم يحصل العلم بوجوده . فصار فاعل ذلك كأنه الفاعل العلم بوجود الواجب . فصَحَّ القول بأنه الموجب ؛ من حيث فَعَلَ ما عنده عِلْمُ للكلف وجوبه ، فإذا حَسُنَ منه هذا الفعل / مع غلبة الظن أن للكلف لا يختار فعل الواجب فيجب أن يحسن مثله من القديم تعالى ، وقد يَبْثُ أن القديم سبحانه لا يصح أن يكون موجبا إلا على هذا الحد ؛ لأنه يفعل العلم بوجود الشيء أو ما عنده يحصل من للكلف العلم بوجود الواجب إذا كان طريق العلم بذلك قد حصل ضروريا في العقل ؛ لأنه تعالى إذا أخطر بالبال ما يقتضى الخوف من ترك النظر في معرفته ، وقد تقرر في العقل أن التحرز من المضار للظنونة والمعلومة واجب ، وأن هذا النظر قد اختص بهذه الصفة علم وجوبه عند الخطر . وهذا العلم وإن كان من فعله فكأنه من فعل الله تعالى ، لما كان هو الفاعل للعلم الأول والنتبة على طريقة الخوف بالخطر ، فكذلك القول في الواحد منا إذا نبه غيره على جهات الخوف في الطريق الذي يريد سلوكه أنه في الحكم كأنه قد أوجب عليه توقيه ، والمدول عنه إلى طريق سواء . وذلك يبين صحة حل التكليف على ما ذكرناه في الشاهد وأن التفرقة بينهما من الوجوه التي ذكرناها وغيرها — مما يطول تفصيله — لا بدح في وجه الجمع بينهما .

فإن قيل : فيجب أن يحسن منه تعالى تكليف النبي صلى الله عليه وسلم الأداء ، وإن كان العلوم أنه يعصى فيه ويتركه .

قيل له : إن الذي قدّمناه يبين أن التكليف لا يقبح ، من حيث كان للعلوم من المكلف أنه يعصى لسوء اختياره ولا ينكر أن يعرض فيه وجه آخر يقتضى قبحه . وما سألت عنه إنما لم يميز ؛ لأن ما يؤدبه الرسول يتملق به إزاحة عِلَالِ المكلفين ، فلا بد من / وقوعه . فلو علم تعالى أنه لا يقع لما بث ذلك الرسول ، ولَبِثَ غيره ممن



يعلم من حاله أنه يؤدى ما حمله . وذلك في بابه بمنزلة ما يجب عليه تعالى أن يفعله : من الألفاظ ، ووجوه التمكن لتقدم للكلف وإن كان لولا تقدمه لم يكن ليحجب . وكذلك القول فيما سألت عنه ، فلذلك صح تكليفهم <sup>(١)</sup> مالا يتعلق بالأداء ، مع العلم بأنهم يصوبون فيه إذا كان ذلك صغيرا غير متكرر .

وليس له أن يقول : فيجب أن تجوز بعنة النبي متى علم أنه يؤدى الشرائع ، وإن علم أنه يرتكب الكبائر أو الأمور المنفرة في غيرها <sup>(٢)</sup> ، وذلك لأنه كما يجب ألا يبعث إلا من المعلوم من حاله أنه يؤدى ما حمله من الشرائع لئلا يبتأ ، فكذلك لا يجوز أن يبعث من المعلوم أنه يقدم على ما ينفر من القبول منه ، على ما يبتأ في باب النبوات ، ولذلك منعنا تجويز كل ذلك عليه .

وليس له أن يقول : فيجب إن كان بعته من يترك الأداء إنما يمنع لكون ما يؤديه لطفًا لأتمته فيجب أن يجوز أن يكلف ذلك وإن لم يكن له فيه صلاح إذا كان لطفًا لغيره .

وذلك لأنه لا بد من أن يكون لطفًا له أيضا حتى يحسن إيجابه عليه مع ما فيه من المشقة . ولولا ذلك لبيع تكليفه ؛ لأنه لا يحسن تكليف زيد لمصلحة عمرو فقط ؛ كما لا يحسن إيلامه لمصلحة غيره . وكأنه يجب أن يموض المؤلم ليسد العوض مسدًا ما أنزل به من المضار فكذلك لا بد من ثواب يستحقه الكلف على ما كلف . ولا يجوز أن يكلف لمكان الثواب فقط ، فلا بد من كونه مصلحة له في العتليات .

وهذه الجملة تبين أن كل تكليف اختص مع كونه صلاحًا للكلف / بأنه صلاح ١٢٥ ب لغيره ، أو يتعلق بما هو صلاح لغيره ، فلا يجوز مع العلم بأن المكلف يتركه أن يكلف .

(٢) أى في غير الصرائع .

(١) أى تكليف الأنبياء .

وفارق التكليف الذي يختص بكونه صلاحاً بالمكلف فقط على ما بيناه . فلي هذا يجب أن يقاس هذا الباب .

ولسنا نقول في الملائكة : إنهم لو كلفوا مع العلم بأنهم يصونون كان تكليفهم قبيح . بل القول فيهم كالقول في غيرهم ، وإن كان المعلوم أنهم يطيعون في كل ما كلفوا فليس لأحد أن يقول : إذا قبح تكليفهم للعلم بأنهم يصونون فيجب بطلان ما أصلتوه ؛ لأننا لا نقول فيهم إلا بمثل القول في غيرهم ، ولو أطلع المكلفون بأسرهم لم يؤثر فيا ذكرناه ، من حسن تكليف من المعلوم أنه يكفر ، كما لو عصوا لم يؤثر في حسن تكليف من المعلوم أنه يؤمن ، فوجود الأشياء على بعض الوجوه لا يقدح فيا ثبت بالدليل من غيره أنه حسن أو قبيح .

فإنما الإمام فقد بينا أنه لا يُعلم من جهة المصالح ، وإنما يقوم بأداء أمور في الشريعة ، فلا يمتنع أن يكلف القيام بها ، وإن كان المعلوم أنه يمضى .

وقد اختلف شيخنا رحمه الله في هذا الباب . قال أبو علي رحمه الله : متى علم من حاله أنه يخلّ ببعض ما يلزمه القيام به فعل الله سبحانه ما يقوم مقامه في المصلحة ؛ لأن فعله تعالى قد يقوم مقام فعل الإمام في المحدود<sup>(١)</sup> وغيره . ويفارق الألفاظ التي إنما تكون بهذه الصفة ؛ لاختصاصها بأنها تقع باختيارنا ؛ لأنه لا يجب أن يقوم مقامها ما يفعله تعالى فينا . هذا إذا لم يظهر الحال فيا أخلّ به من الحدود وغيرها . فأنما إذا ظهر الحال فيه فالواجب المدول عنه / إلى غيره ؛ ليقوم بذلك الأمر ، على ما نقوله في خلع الإمام عند حدّث كائن منه .

وأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله فإنه يحمل ما يقوم به الإمام من مصالح الدنيا التي لا يؤثر تركها والإخلال بها في التكليف ، وإنما يؤثر في توفّي مضار الدنيا . فلا يجب

(١) أى من وجب عليه يرتكاب ما يوجب .

أن يفعل تعالى فيه من المصالح ما يجب أن يفعله فيما يتصل بالتكليف . وذلك موضع تراه مشروحا فيه .

وعلى القولين جميعا قد انكشف القول في أنه لا يقدح فيما قدمناه .

فإن قيل : إذا لم يحسن أن يفعل تعالى الألام إلا إذا كانت لطفًا للغير ، وإن كان للوَلَم سيموَّض ، فهَلَّا قلتم : إنه لا يجوز أن يكَلِّف من يعلم أنه يكفر إلا إذا كان تكليفه لطفًا للغير .

قيل له : قد بينّا أن الأَلَم لولا كونه لطفًا للغير لكان مفعولا لفرض يحسن الابتداء به ؛ لأن فعل المَوْض يحسن من الله تعالى التفضُّل به ، بل نفس المَوْض يحسن ذلك فيه ؛ لأنه غير مختصّ بوجه يمنع من التفضل . وليس كذلك حال ما عُرِضَ المكَلَّف له من الثواب بالتكليف ؛ لأنه لا يحسن الابتداء به في القدر والصفة فإذا صحَّ ذلك لم يثبت كونه عبثا فيطلب فيه ما يخرج به من هذه الصفة ، وهو كونه صلاحا للغير . وهذا بين في الفرق في الأمرين .

فإن قيل : إن لم يكن ذلك في حكم العبث ، مع العلم بأن المكلف يطلب عبده ولا يختار ما يؤدّيه إلى النفع ، فهَلَّا جاز القول بأن الأَلَم ليس بعبث ، وإن لم يكن لطفًا للغير .

قيل له : إن الذي ذكرته بأن يقتضى كون التكليف لطفًا أولى من أن يقتضى كونه عبثا ، وقد بينّا بطلان كونه ظلما ، وأنه لا يجوز القول بأنه عبث / مع ما فيه من الوجه الذى يقتضى كونه نعمة وإحسانا . ففارق ما يذكره في الأَلَم ؛ لأن الأَلَم وإن عُوِّضَ الوَلَم عليه فإنه عبث من حيث كان مآقله به من المَوْض يجوز الابتداء به ، ويحسن ، فيصير مفعولا لا لوجه يُخرجه من كونه عبثا ؛ لأن التكليف مفارق له من هذا الوجه . وقد بينّا أنه لو كان عبثا لوجب أن يحسن إذا كان المعلوم أنه يطيع طاعة واحدة

لمكان تكليفه الأفعال الكثيرة التي يعلم أنه يعمى فيها ، ولو جب أن يحسن تكليف من لا عدده كثرة إذا كان للمعلوم أن مكلفاً واحداً يطيع عند تكليفهم ؛ كما جوزنا أن يكون للمعلوم في الآلام العظيمة أنها إنما تفعل لأن بعض المكلفين يطيع عندها ، ولا تؤثر كثرته وقيلته في هذا الباب عندنا .

وما يبين التفرقة بين الأمرين أن الآلام إنما تحسن منه تعالى إذا فعل لنفع يسد مسدده<sup>(١)</sup> فيخرج به من كونه ظالماً ، وللصلحة التي تخص المكلف فيخرج بها من كونه عبثاً . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه في نفسه ليس بمضرة ، وإنما هو إلزام أمور شاقة ، فيجب أن يفعل لوجه يخرج من كونه عبثاً وظالماً . ومتى قصد به تعالى التعريض للمازل الثواب خرج من كونه ظالماً ، وإذا كان ذلك الثواب لا يجوز التفضل به خرج من كونه عبثاً ، وصار بمنزلة الآلام لو استحق بها مالا يجوز الاجتهاد به في أنها كانت تخرج من كونها عبثاً وإن لم تكن لظناً .

### فصل

في بيان الفرق بين تكليف من يعلم أنه يكفر ، وبين المفسدة

إن سأل سائل فقال : إذا حكمم بقبح التكليف إذا كان للمعلوم أن غير المكلف يكفر عنده ، فهل أقبح إذا كان للمعلوم أنه يكفر عند تكليفه ؛ لأن وقوع الكفر عنده عند تكليف غيره إذا اتضح قبح ذلك التكليف فبأن يقتضى قبح نفس تكليفه أولى ؛ لأن لتكليفه من التأثير في وقوع الكفر منه أكثر من تكليف غيره ؛ لأنه يصح أن يؤمن وإن كُلف النذر كما يصح أن يكفر . ولولا تكليفه لما وقع الكفر منه ، ولما صح . [ و<sup>(٢)</sup> ] إذا حكمم بقبح تكليفه الصلاة إذا كان للمعلوم أنه يعمى في الصوم ، فهل أقبح تكليفه الصوم وغيره إذا كان للمعلوم أنه يعمى فيه .

(٢) زيادة يقتضيها السياق .

(١) أي سد الألم المفهوم من الآلام .

وإذا كنتم على الشاهد مؤمنون في باب ما يحسن ويقبح من الأفعال ، وقد علمتم أن الواحد منا لو علم أنه إن أدلى الحبل إلى غريق نلحق به نفسه أنه يقبح منه ذلك ؛ لوقوع العطب والملاك عنده ، فكيف لا يقبح تكليف من يعلم أنه يختار ما يؤديه إلى الهلاك الدائم .

فإذا قلتم : إن الواحد يقبح منه أن يأمر ولده بقتل الكفار ، عند إعطائه السيف ، مع العلم بأنه يقتل نفسه ، فهلا قبح تكليف من يعلم من حاله أنه يكفر ، وكيف يتوهم القول بأنه تعالى يفعل بالمبد كل ما يكون إلى فعل الإيمان أقرب ، وعن فعل الكفر أبعد ، وتكليفه مع ذلك مع العلم بأنه يكفر لا محالة . وكيف يصح لكم مع هذا القول ما اتفق مشايخكم عليه : من أنه تعالى أنظر للخلق منهم لأنفسهم ، أو ليس المكلف لو علم أنه يختار الكفر لا محالة لم يكن لحسن نظره لنفسه أن يختار التكليف ، فيجب ألا يكون من حسن نظره له تعالى اختيار ذلك . وإذا صح أن الوالد متى علم من حال ولده إنه إذا عُرِضَ / للولايات والمنازل العظام لم يصل إليها ، ووصل إلى ما يضره بدلا منها ، وعلم أنه إن تفضل عليه بدون ذلك انتفع به ، لم يكن من حسن النظر له التعريض للولايات بل الواجب الاقتصاد به على التفضل . وهلا قلتم : إن الأولى في حسن النظر أن يقتصر تعالى بالمكلف على التفضل إذا كان يعلم أنه متى كلف كفر .

وإذا قلتم : إنه تعالى لو لم يلف بالمبد بفعل ما يعلم أنه يؤمن عنده لذل ذلك على أنه غير مرید لسلامته ووصوله إلى الثواب ، فهلا قلتم : إنه تعالى إذا صح منه أن يتفضل على من المعلوم أنه يكفر إن كلف فتكليفه له يدل على أنه غير مرید لسلامته ووصوله إلى المنافع . وإذا كان من قولكم أنه تعالى لو علم أنه إن كلفه الإيمان على وجه يعظم ثوابه ، وعلى وجه يقل ثوابه على البذل ، وأنه يختار الإيمان إذا كلف على أدون الوجهين أنه لا يحسن منه أن يكلفه على الوجه الأعلى ؛ لما فيه من هلاكه . فيجب ألا يحسن منه أن

بكلّفه مع العلم بأنه يكفر إذا صح أن يوصله إلى التفضل ، وإذا قبح منه سبحانه أن يكلفه أحد الفاعلين مع العلم بأنه يعمى فيهما إذا علم أنه لو كلفه الآخر لأطاع فيه ، فيجب ألا يحسن منه أن يكلفه إذا علم أنه يكفر على كل حال مع صحة التفضل عليه دائماً .

واعلم أن حمل الشيء على غيره في الحسن والقبح لا يصح بصور الأفعال ، بل يجب اعتبار الملل التي بها يعلق الحكم ، ويسوى بينهما عند الاشتراك في الملل ، ويفرق بينهما / عند الافتراق فيه ، وإنما يصح تمثيل الشيء بغيره مع حذف اليلة إذا كان الكلام في الضروريات فيبين الشيء بما هو أوضح في العقول منه ، على جهة التنبيه للمخاطب . وأما ما يهمل حكمه باستدلال فالواجب فيه سلوك الطريقة التي قدّمناها .

١ ١٢٨

فإذا ثبت ذلك وقد علمنا أن المكلف متى علم من حاله أنه قادر على الصلاح والفساد ، وأنه متى خلق له ولد اختار الكفر ، وإن لم يخلق له اختار الإيمان ، فيجب لو خلق له تعالى الولد أن يكون في حكم المبادء عن الصلاح الذي كان يختاره لولا خلق الولد ، وفي حكم الحامل له على الكفر الذي لولا خلق الولد لما اختاره وفي حكم اللقوى لدواعيه إلى ذلك . فذلك قبح خلق الولد . ولذلك حكمنا بأنه مفسدة ؛ من حيث يختار الفساد عنده على وجه لولاه لكان المكلف يختار الصلاح ، مع أنه متمكن من قبل من الفساد والصلاح .

وليس كذلك تكليف من يعلم تعالى أنه يكفر ؛ لأنه لولا التكليف وما يتصل به كان لا يصح من المكلف أن يختار الصلاح على الذي عرض له ؛ كما لا يمكنه اختيار الفساد ، فلا يصح أن يقال في هذا التكليف : إنه في حكم الداعي إلى الفساد ، أو الداعي إلى ترك الصلاح ؛ لأن الدواعي إنما تصح فيمن ثبت كونه متمكناً من الشيء وضده . فأنما إذا لم يكن متمكناً من ذلك لم يصح أن تقوى دواعيه ، أو يُصرف عن اختيار الفعل ببعض الأفعال . فيجب كونه متمكناً من الأمرين ، وأن يفارق ما قدمناه في الوجه الذي

له قبيح ، وأن يختص / بالوجه الذى يقتضى حسنه ؛ لأنه تعريض لمنزلة عالية لاتنال إلا به ١٢٨ ب مع افتناء وجوه القبيح عنه .

يبين التفرقة بين الأمرين أنه تعالى يصح أن يستصلح للكلف إذا كان المعلوم أنه يكفر عند خلق الولد ويؤمن لولاه ، في فعل ما كلفه ، بآلآ يخاف له الولد . ويصح منه أن ينعم عليه بالتكليف على وجه يصل معه إلى ما عرض له للثواب . فيجب متى خاف له الولد - والحال ما قلناه - ألا يتحصل فيه غرض إلا استفساده والإضرار به . فذلك وجب القضاء بقبحه . وليس كذلك تكليف من المعلوم أنه يكفر بترك ما كلف فقط ؛ لأنه سبحانه لا يصح أن ينعم عليه بهذه الطريقة إلا على هذا الوجه . ولو أراد أن يستصلحه ويمرضه لهذه المنزلة المالية بغير هذا الوجه لما صح . فيجب أن يكون ما فعله به حسنا ونعمة .

ويبين صحة ذلك أن في الشاهد يحسن من الواحد منا إدلاء الجبل إلى الفريق وإن كان ينلب على الظن أنه يترك التشبث به ، ولا يحسن إدلاؤه إليه إذا كان للمعلوم أنه يقتل به نفسه على وجه لولاه كان يتخلّص من القتل . فكما تجب التفرقة بين هذين في الشاهد فكذلك في الثائب . ولذلك جعلنا التمكن من القبيح والحسن أصلا مخالفا للاستفساد واللفظ في القبيح ، قلنا : إن اللطف في القبيح في حكه ، والتمكين من القبيح لا يجب أن يكون في حكه . بل متى وقع على الوجه الذى قد مناه كان حسنا .

وليس لأحد أن يلزمنا حمل التمكن على المفسدة ، من حيث ثبت أن / الشاهد قد فرق ١٢٩ بين الأمرين ، ولأن ما قدمناه قد أوجب افتراقهما ، ولأن التمكن من الكفر هو بنفسه تمكين من الإيمان وإنما يصير تعريضا لأحدهما دون الآخر بالقصد ، وليس كذلك اللطف في القبيح لأنه لا يجب أن يكون لطفنا في الحسن فصيح القضاء بأن حكمه حكم ما هو لطف فيه في الحسن والقبيح ، وإن كنا نعلم أنه متى اخضع بكونه لطفنا في القبيح يجب قبحه ، ( ١١/٢٨ النقي )

وإن كان لطفًا في الحسن أيضا ؛ لأن ثبوت وجه من وجوه القبح فيه يحيل كونه حسنا ، كما قوله في الكذب المختص بأن فيه نقما أو دفع ضرر .

وما قدمناه من قبل معتمد وذلك أنه لا يصح أن يقال في نعمة معقولة : إنه تعالى لا يصح أن ينعم بها على بعض الأحياء ، بل لا حتى لا يجوز أن ينعم به عليه . وقد علمنا أن التكليف والتكليف على الوجه الذي قدمناه نعمة . فإذا صح ذلك فيه فيجب أن يصح منه تعالى أن ينعم [ به ] على كل حي ولو قلنا بقبح تكليف من يعلم أنه يكفر لأدنى إلى ألا يصح منه تعالى أن ينعم عليه بهذه النعمة المخصوصة ؛ كما يصح أن ينعم بها على من المعلوم أنه يؤمن . وهذا يوجب أن [ لا ] يكون موصوفاً بالقدره على أن ينعم بهذه النعمة على بعض الأحياء وذلك فاسد .

ولا يلزمنا عليه التكليف إذا كان فسادا في تكليف آخر ؛ لأنه تعالى يصح أن يزبل التكليف الأول فيكون منعما بالثاني . وإنما لا يصح كونه منعما به ، مع تقدم التكليف الأول ؛ فلم يقدّم لصح الإنعام به وكذلك القول في الثواب : أنه يصح منه تعالى أن ينعم به على كل حي متى تقدم التكليف ، واستحق ذلك . فأما إذا لم يستحقه فيجب أن يقبح فعله به ؛ لأنه لا يحصل واقعا على الوجه الذي يكون نعمة ، لآلأنه [ لا ] يصح أن يفعل به .

ب ١٢٩

وليس لأحد أن يقول : إن من المعلوم من حاله أنه يكفر لا يكون تكليفه واقعا على وجه يكون نعمة لا أنه [ لا ] يصح أن ينعم عليه بهذه النعمة ؛ لأن التقديم تعالى يصح أن يتدنه فيثيبه ، وإن كان لا يستحق ذلك بفعله .

وذلك لأن هذا القائل معترف بأنه لا يصح أن يكلف على وجه يكون نعمة ، وإنما قال : إنه يصح : أن ينعم عليه بالثواب . وليس الثواب من التكليف بسبيل ؛ لأن أحدهما غير الآخر . ولذلك نقول في التكليف : إنه يكون تفضلا ، وفي الثواب : إنه واجب ،



وإن كان القديم متفضلاً به ، من حيث تفضّل سببه على وجه مخصوص .  
ولا يلزم على ذلك تكليف الرسول أداء الرسالة ، مع العلم بأنه لا يؤذيها ،  
أو يقدم على ما ينفّر ويفسد طريق الاستدلال بالمعجز . وذلك لأنه إنما يكلف الأداء  
لأمر يتعلق بمصلحة الغير ، فلا بدّ من اعتبار حاله في ذلك ، لكيفية قد يصح أن ينم عليه  
تعالى بالتكليف الذي يختص به ، ولا يتعلق بغيره ، فيجب أن يحسن تكليف  
من يعلم أنه يكفر ، وإلا أدى ذلك إلى القول بأنه لا يصح فيه تعالى أن ينم بهذه النعمة  
المعقولة على بعض الأحياء .

وقد قال شيخنا أبو عبد الله رحمه الله : إن الواحد منا في حال سده حاجته إلى  
الأكل لو آثر غيره بالمأكل لم يمتنع أن يقال إنه منعم بهذا الإيثار ، وإن كان يقبح  
منه ؛ لما فيه من الإضرار بنفسه . فلا يمتنع على هذا أن يقال : إنه تعالى لو كلف  
الرسول / أداء الرسالة لم يخرج ذلك من كونه نعمة ، وإن علم أنه لا يؤذيها ، أو يقدم  
على ما ينفّر عن قبولها ، وإن كان ذلك يقبح منه تعالى .

ومضى قلنا في هذا التكليف : إنه نعمة على كلّ حال فقد سقط السؤال ، وإنما يتجه  
علينا عند ذلك أن يقال لنا : فقولوا بأن تكليف من يعلم أنه يكفر يكون نعمة وإن كان  
قبيحاً . ومضى سأل السائل عن ذلك فقد اعترف بما أردناه من كونه نعمة . ولم نورد هذا  
الفصل إلّا لنبين أن كون هذا التكليف نعمة لم يرتب من بعد عليه القول بأنه حسن  
وحكمة ، وقد قلنا نحن في مواضع : إن للوثر على نفسه للمأكل يستحق الشكر وإن  
لم يكن فعله حسناً ونعمة ، من حيث وصل الخير لأمر يتصل به إلى الانتفاع بما ملك ،  
فصار بمنزلة استحقاقه تعالى الشكر لو لم يفعل العتاب ، وإن لم يكن فاعلاً لأمر مشار  
إليه يقال إنه نعمة . وبيّنّا أنه إذا جاز استحقاق للدخ لا على فعل فهلّ جاز استحقاق  
الشكر لا على فعل ، فلا يبعد أن يقال في تكليف الرسول إذا كان الحال ما وصفنا :

إنه يستحق به الشكر ، وإن كان الفعل لقبه لا يكون نعمة . وتكليف من المعلوم أنه يكفر إذا كان نعمة فيجب أن يصح التمتع<sup>(١)</sup> به على كل أحد ، على ما قدمنا ، أو يستحق به الشكر ؛ وإن لم قل : إنه نعمة . وفي ذلك إسقاط السؤال .

وبمثل ذلك نجيب متى قيل : أليس لو علم تعالى من حال بعض المكلفين أنه لا يؤمن إلا إذا فعل سبحانه بعض القبائح أنه لا يحسن منه تعالى / أن يكلفه ، ولا يصح أن ينعم عليه بالتكليف . وذلك يطل ما أصلتوه .

فقول : إن ذلك لا يتمتع كونه نعمة ، وإن كان قبيحا ، على ما قدمناه . فهذه الجلة بينة على هذا القول .

فأما إذا قلنا : إن قبح الشيء يمنع من كونه نعمة ؛ لأنه كان يجب استحقاق الشكر على القبيح ، فالكلام الذي قدمناه لا يسقط بهذا الوجه ، ويجب أن ينظر في إسقاطه من وجه آخر . ولا يتمتع أن يقال : إن القبيح لا يجوز كونه لطفًا في التكليف أصلا ، كان من فعله تعالى أو من فعل غيره ؛ لأن اللطف هو ما يختار عنده الواجب ، والحسن على وجه لا يخرج التكليف عن الصحة ، ومتى جوز أن يفعل تعالى القبيح خرج التكليف عن الصحة ولم يوثق بوعده ووعيده ، ولا أنه يثيب على الطاعة . وذلك يوجب فساد كل تكليف وتديير ، فكيف يقال فيما يقتضى ذلك : إنه لطف ومصلحة ، ونحن نشرح ذلك من بعد ؛ لأنه في هذا الموضع كالمعارض .

فإن قيل : هلا قلتم : إن كل أمر وجد عنده القبيح فهو استفساد فيه ، فلا يصح أن تقولوا في تكليف من يعلم أنه يكفر . إنه ليس باستفساد .

قيل له : إنه لا معتبر بالمبارات فيما يحسن له الشيء ويقبح ، ويجب الاعتماد فيه على الممانى . وقد بينا الفصل بين الأمرين من حيث المعنى ، فلا يقدح في ذلك الاشتراك بينهما

(١) كفا في الأصل . والأول : ( الإمام ) ويصح ما هنا أن التمتع فرع للإمام .

في الاسم ، وإن كنا قد بينا أن المألجله يُسقى الشيء مفسدة أن عنده يختار الفساد على وجه لولاه كان يختار الصلاح عليه ، وذلك يقتضي أنه إنما سمي بذلك ؛ لأنه كالداعي إلى ما يقدر عليه وعلى غيره ، فهو بمنزلة الإغراء / بالقبيح والتزيين له ، والترغيب فيه ، ١٣١  
وليس كذلك حال التمكن ؛ لأنه لولاه لاستحال منه الفساد والصلاح ، فكيف يقال : إنه إن مابه يتمكن من مصلحته ومفسدته يكون لطفاً . ولو جاز فيما هذا حاله أن يقال : إنه لطف واستفساد لجاز في نفس القدرة والآلة أن يقال فيها ذلك ، وهذا يوجب التباس حال الأنطاف والدواعي بأنواع التمكن ، والعقل قد فصل بين الأمرين .

وقد بينا أن ما يقع عنده القبيح يختلف . فنه ما يكون إلباء إليه ، ومنه ما يقع باختيار الفاعل من غير إلباء . وما هذا حاله ينقسم . فنه ما يقع عنده على وجه يكون دخولا في ضرر لا يُعقب نفعا . فما هذا حاله يقبح لا محالة . وذلك نحو أن يحمل أحداً على غيره بسيف ليقتله ، فحق اختار الوقوف فقتله أو أضر به فما اختاره يقبح ؛ لما قدمناه ، ولأنه يلزمه التحرز من هذه المضرّة بالمهرب ، فحق وقف فقد ترك الواجب عليه .

ويفارق ذلك مَنْ يعلم أنه يكفر ، لأنه قد عُرضَ لمنافع عظيمة ، وليس التكليف بإدخاله في ضرر لا يُعقب نفعا . فلذلك اختلفا ، وإن كان كل واحد منهما في حكم الإيجاب والإلزام ، وصار ما قدمناه في باب القبح أولى من المفسدة .

وهذا بعينه يُستطع قول من قال : إذا كان حمل الواحد منا على غيره بالسيف يجري مجرى التمكن من السلامة منه ؛ لأنه عند ذلك يلزمه من السلامة ما لولاه لم يكن لازماً ، وقبح عندهم مع ذلك ، فهلا قبح تكليف مَنْ المعلوم منه أن يكفر ؛ لأن ما بيناه قد أوجب الفصل بين الأمرين من حيث كان أحدهما في حكم الإلزام / إلى مضرّة على وجه ١٣١ ب  
لولاه لم تحصل منفعة ، وليس كذلك التكليف ؛ لأنه تعريض للمنافع العظيمة ، على

ماقتنا القول فيه . وعلى هذا الوجه يفصل بين الأمور التي ينتفي الواجب عندها <sup>(١)</sup> ؛ فيحكم في بعضها أنه قبيح إذا كان مفسدة في الواجب ، وفي بعضها أنه حسن إذا كان تمكيناً من ألا يختار الواجب . وكذلك إذا كان مالا يختار عنده هو انتفاء التكليف والتسكين . ولذلك حكمنا بوجوب اللطف ولم نوجب التكليف ، بل حكمنا فيه بأنه تفضل ، وإن استويا في أن عندهما يقع الواجب وينتفي القبيح وهذا بين . وقد سقط ما أورده السائل في أول الفصل ؛ لأننا قد بينا أن تكليف زيد إذا كان مفسدة في تكليف عمرو فإنما قبح لعله ليست بموجودة في تكليف من يعلم أنه يكفر ، وبيننا أن التكليف قد اختص بوجه يقتضي حسنه . وبمثله يفعل بين قبح تكليفه الصلاة إذا كان المعلوم أنه يعمى في الصور ، وبين حسن تكليفه ما يعلم أنه يعمى فيه ، وبطل بذلك ما ذكره : من إدلاء الحبل إلى من المعلوم أنه يخنق به نفسه على وجه <sup>(٢)</sup> لولاء لسم . ويجب حل تكليف من المعلوم أنه يكفر على إدلاء الحبل إلى من يعلم أنه يترك التشبث به ، ويستتر بترك ذلك لا بقبيح آخر يقدم عليه .

فإن قال : ليس لولا إدلاء الحبل لما أمكنه خنق نفسه ، فقولوا : إن ذلك من باب التسكين ، وإنه متى قبح وجب قبح تكليف من يعلم أنه يكفر .

قيل له : إنه متمكن من خنق نفسه بأعضائه ؛ كما يتمكن من ذلك بالحبل ، فيجب إلحاقه بقبيح المفسدة / فإن قال ، إذا جاز أن يختلف حكم الفعلين في التكليف ، فيكون مصلحة على أحد الوجهين دون الآخر ، فما الذي يمنع من أن يكون حكم الخنق بالحبل يخالف حكم القتل ، فيكون التحرز من أحدهما مخالفاً للتحرز من الآخر ، فيجب على هذا أن يكون إدلاء الحبل يحسن ، وإن علم من حال الفريق أنه يخنق به نفسه ، إذا كان

(١) في الأصل : « عنده » .

(٢) في الأصل : « وجوه » .

قد كُتِف السلامة من هذا الخلق [ بالحيل ]<sup>(١)</sup> الذى به يتمكن [و]<sup>(٢)</sup> قصد بالإدلاء  
نجاته من الفرق .

قيل له : إن الدليل لهذا الحيل وإن كان قد مكَّنه من التشبُّث به ، والتخلُّص من الفرق ،  
ومكَّنه أيضا به من ترك خنق نفسه به ، فالسلامة من ذلك بأحد التمكنين هو تعريض  
لنفع وهو التخلُّص من الفرق . والآخر هو تمكين من مضرة لا يحصل من السلامة منها  
إلا ما يحصل لولاه<sup>(٣)</sup> ؛ لأنه متى لم يخنق نفسه بذلك لم يحصل له إلا ما هو عليه لولا  
الإدلاء . فيجب كون التمكين الأول حسنا ، والتمكين الثانى قبيحا ؛ لأنه بمنزلة تقرب  
النار إلى زيد ليتمكن من الحرب منه ، فى أن ذلك يقبح . ومتى كان المعلوم أنه يختار عنده  
من القبيح ما لولاه كان لا يختاره فيجب مع ذلك كونه مفسدة .

وبيِّن صحة ما قلناه أن المقصد بإدلاء الحيل إلى من المعلوم أنه يخنق به نفسه إن  
كان سلامته من الخلق والقتل ، فقد بينا أنه ليس بنفع يحصل له بالإدلاء وأن الإدلاء  
فيه بمنزلة الحيل على الضرر ، ليتخلَّص الحمول عليه منه ، فإن كان سلامته من الفرق مع  
العلم بأنه يختار خنق نفسه وقتلها فيجب كونه قبيحا لأمرين ، أحدهما أنه مفسدة ، والثانى  
لأنه قد قصد به من المنافع ما لا يؤق على المضرة التى تحصل عنده ، لأن المقصد هو  
التخلُّص من الفرق الذى نهاية مافيه / الهلاك ، مع تجويز التخلُّص من دون الإدلاء . ١٣٢ ب  
فإذا علم أنه يقتل نفسه عند إدلاء الحيل عليه فقد كُتِف أمرا ليتخلَّص من ضرر  
مجوِّز ، مع العلم بأنه يختار مثل ذلك الضرر على وجه القطع .

وفارق ما يقوله : من أنه يحسن منه أن يكُتِف زيدا مع العلم بأنه يكفر ؛ لأنه قد  
عُرِضَ لمنافع عظيمة كانت لا تحصل لولا هذا التكليف . وليس الغرض بالتكليف  
التخلُّص من مضرة يصحَّ التخلُّص منها على وجه ، ويعلم أن عند التكليف تحصل تلك

(٢) أى لولا التمكين .

(١) زيادة اقتضاها السياق .

الضرّة لا محالة . ويفارق ذلك أن يكلف سبحانه زيادة تكليف مع العلم بأنه كان يؤمن  
فياً تقدّم ، ويستحق الثواب ، وأنه يكفر في الزيادة ويستحق العقاب ؛ لأن ذلك تعريض  
لنزلة زائدة كان لا ينافيها لولا التكليف الزائد . وليس كذلك حال الإدلاء في باب  
السلامة من الخلق والقتل ؛ لأنه لا يتحصّل به زيادة سلامة لولاه كان لا يحصل .

فإن قيل : خبرونا لو علم تعالى من حال العبد أن تركه قتل نفسه بالحبل خاصة لطف  
ومصلحة ، وأنه يقتضى زيادة ثواب ، أتقولون : إنه يحسن منه تعالى أن يمكنه من ذلك  
بإدلاء الحبل إليه ، وإن كان للملوم أنه يخفق نفسه .

قيل له : يجب إذا كان الحال ما ذكرته أن يحسن منه سبحانه ذلك ؛ لأنه تمكين  
من الصلاح وليس بمفسدة ؛ إلا أن يكون مفسدة في أمر آخر قد كلفه ، أو كلف تركه  
مع تقديم التمكين فوجب كونه قبيحاً . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنه يحسن  
منه تعالى أن يبعث الرسول إلى من الملوم أنه يحاربه ويردّ عليه ويقتله ، إذا كان ذلك  
الحرب والقتل يما لا يمكن منه إلا / يبعثه . فأما إن كان يمكن منه من دون البعثة  
على الوجه الذي يختاره فإنه يقيح . فعلى هذا القول يجب أن يجرى القول فيما قدمناه .

فأما الوالد فإنما يقيح منه إعطاء ولده السيف مع العلم بأنه يقتل نفسه ؛ لأنه يتم  
بذلك غمّاً لا يؤدّي إلى منفعة ، ولذلك قبح ولو لم يتمّ بذلك الحسن ؛ لأنه لو علم أنه  
إذا بعثه إلى الجهاد ومكّنه من المجاهدة أنه يُقدّم على ما يقتل عنده ، ويستحق الثواب  
العظيم ولا غمّ عليه كان يحسن منه ، فكذلك يجب أن يحسن منه أن يمكنه من ذلك  
وإن علم أنه يختار القبيح .

وإنما قلنا : إنه تعالى يُلطف للسكّن لا محالة ؛ لأنه لو لم يُلطف له لكان في  
المصيبة التي لو لطف له كان لا يفعلها كأنه قد أتى من قبل الله سبحانه وليس كذلك  
حال التكليف مع العلم بأنه يكفر ؛ لأنه لم يؤت في كفره من قبله ، بل أتى فيه من سوء

اختياره ، والتكليف تعريض له للمنازل السيئة ، فحمل التكليف في باب القبح وفي المفسدة لا يصح ، ولا على ترك اللطف والنعم منه .

فأما قول الشيوخ : إنه تعالى أنظر للخلق منهم لأنفسهم ، فقد قيده شيخنا رحمه الله بما يتعلق بالتكليف ، وقال : إن نفس التكليف ومالا يتعلق به لا يجب كونه تعالى أنظر للخلق منهم لأنفسهم . ولذلك يحسن منه تعالى أن يماقهم ؛ وإن قبح منهم اختيار ذلك ، وإن كانوا مستحقين له . فأما ما يتعلق بالتكليف فلا بد من كونه تعالى أنظر منهم لأنفسهم لوجوب كونه فاعلا لكل ما يكونون عنده إلى الإيمان أقرب ، وعن فعل الكفر أبعد ؛ وإن كان متى أطلق ذلك وأريد به جملة النظر والنعم من غير تخصيص صح ، لأنه تعالى يقدر من ذلك / على ما لا يصح من العبد فعله بنفسه . ١٣٣ ب

وأما الوالد إذا علم من حال ولده أنه يمرض للمضرة بدلا من الولايات إذا عرض له ، فجوابه ما قدمناه : من أنه إن اغتم بذلك قبح ، وإلا حسن منه أن يرضه لذلك ، وإن استضر بما يختاره مع تمكنه من التفضل عليه . والكلام فيه كالكلام في التكليف .

فأما الكلام في سائر مسائل عنه من اللطف فسيبينه من بعد ، لأننا لا نقول : إن انتفاء اللطف يدل على أنه غير مريد للسلامة ، وإنما يعتمد ذلك الشيخ أبو على رحمه الله . ونحن نبين أن قوله في ذلك لا يوجب قبح تكليف من يعلم من حاله أنه يكفر ، مع تمكنه من التفضل ، ونبين القول في تكليف الإيمان على الوجه الأشق بلا لطف ، واختلاف الشيوخ فيه . فلذلك تركنا تفصيله في هذا الموضع .

## فصل

في بيان ما يحسن من تكليف من يعلم أنه يكفر وما يقبح من ذلك وما يتصل به

قدّمنا أن تكليف من يعلم الله تعالى من حاله أنه يكفر يحسن متى لم [ يقبح <sup>(١)</sup> ] مفسدة ، وانتفى سائر وجوه القبح عنه وبيننا أن علمه تعالى بأنه يكفر لا يقتضي قبحه ، ولا العلم بأنه يؤمن شرط في حسنه . وشرحنا القول فيه . وبيننا أن تكليفه تعالى الرسول أداء الرسالة مع العلم بأنه يمعى فيه يقبح ؛ لأنه يقتضى ألا يكون تعالى مزبعا لمة للبعوث إليه . وبيننا أن / التكليف إذا كان لطفا في القبيح فلا بدّ من أن يقبح . وبيننا الحال فيه .

فأما قولهم : إنه تعالى إذا قدر على التفضل عليه فيجب ألا يكون مربدا لسلامته بالتكليف إذا علم من حاله أنه يكفر ، فقد بينّا سقوطه ؛ لأن التفضل مفارق للثواب . فإذا أراد تعالى بالتكليف سلامته وفوزه بالثواب دون التفضل فيجب أن [ لا <sup>(٢)</sup> ] يقبح تكليفه له مع العلم بأنه يكفر ، وإن صحّ أن يتفضل عليه لولا التكليف . فلذلك حسن وإن كان للعلم أنه يكفر .

فإن قيل : إذا صحّ منه تعالى أن يتفضل عليه بقدر الثواب الذي يستحقّه لو أطاع فيجب قبح تكليفه إذا علم أنه يكفر .

قيل له : سنبين أن التفضل بمثل الثواب في القدر والصفة لا يحسن ، فيما بعد . وذلك يبطّل ما سأل عنه ؛ لأنه لا فرق بين من أجاز التفضل بالثواب وبين من أجاز التفضل بالشكر والمباة والتنظيم وغيرها . وهذا بين التساد .

(١) زيادة خلا منها الأصل .



فإن قال : إن علمه تعالى بأنه يكفر يمتعه من الإيمان .

قيل له : قد يتنا من قبل أن علمه تعالى يتعلّق بالشئ على ما هو به ، فلا يصحّ أن يكون موجباً للمعلوم ولا مانعاً من القدرة على خلافه . وأوضحنا القول في ذلك من قبل ، فلا وجه لإعادته ولا فرق بين هذا القول وبين من قال : إنه يحسن منه تعالى أن يعاقب من يعلم أنه يكفر ، لأنه قد علم أنه يعاقبه ، فيجعل علمه بأنه سيفعل مقتضياً لحسنه ، كما جعل هذا السائل العلم بأنه يكفر مقتضياً لقبه ، ومن قال لا يحسن منه تعالى أن يعاقبه ويلومه على كفره / لأنه قد علم أنه يفعله [ ومن قال <sup>(١)</sup> ، يحسن أن يعاقبه ] فيجب ألا يحسن لومه تعالى على عقابه لأنه قد علم أنه سيعاقبه . وقد بسطنا القول في فساد التعلّق بالعلم في باب البطل فلا وجه لإعادته .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنه يحسن أن يبعث تعالى الرسل إلى من يعلم أنه إن أمره بتصدّقه حاربه وعانده ، لأن ذلك تمكين . وقال في موضع آخر : يحسن منه بعث الأنبياء إلى من يعلم أنهم يزدادون كفراً بقتلهم وقتل أصحابهم . وهذا بين متى كان بعثهم إليهم تمكيناً من المحاربة وتركها ، والردّ عليهم وتركه ، وقتلهم وتركه . فأما إن وقع القتل والمحاربة منهم بعد البعثة على الوجه الذي يصحّ وقوعه من قبل ، وعلم تعالى أنهم عند البعثة يختارون القبيح ولولاهم لم يختاروا ذلك فيجب كون بعثهم إليهم مفسدة . وإنما أراد رحمه الله بما تقدم أن تكون محاربتهم له على سبيل القصد إلى تكذيبه من حيث كان نبياً وكذلك قتلهم إياه . وهذا بمنزلة تكذيبه والردّ عليه من حيث كان نبياً في أن بعثته تمكين في ذلك .

وقال رحمه الله في المسكرات <sup>(٢)</sup> : إذا علم تعالى أنه إذا كلف للكلف طاعة عمى

(١) زيادة اقتضاهم للعلم .

(٢) اسم كتاب لأبي هاشم ، كما في فهرست ابن التديم ٢٤٧ .

فيها ، وإن كلفه مثلها في قدر الثواب مع مخالفتها لها في الجنس أطاع فيها لم يحسن أن يكلفه  
التي يمضى فيها ويجوز أن يكلفه كليهما ، ويجوز أن يكلفه طاعة أخرى أعظم ثوابا منها وإن  
علم أنه يمضى فيها . وهذا يبين على طريقته ؛ لأنه يجوز أن يكلف الإيمان على الوجه الأشق ،  
مع العلم بأنه يكفر ، وإن كان لو كلفه على الوجه الذي هو دونه لكان له لطفًا يؤمن عنده ،  
فكذلك يجب أن يحسن منه تعالى أن يكلفه الطاعة / التي يمضى فيها إذا كان ثوابها أعظم ،  
دون التي يطيع فيها إذا كان ثوابها أقل ، وأن يجوز أن يجمع بين تكليف طاعتين يعلم  
أنه يمضى فيهما أو يمضى في إحداهما ، ولا يقتصر به على تكليف إحداهما ، وإن علم أنه  
يطيع فيها ؛ لأنه يحسن منه أن يمرضه لأعلى للمزتين وإن علم أنه يكفر ، كما يحسن منه أن  
يعتدنه بالتكليف وإن علم أنه يكفر .

١٣٥

وكألا يجب قبح التكليف مع العلم بأنه يكفر لصحة التفضل عليه ، فكذلك  
لا يجوز أن يقال : يقيح تكليفه كلاً<sup>(١)</sup> الطاعتين مع ما فيها من التعريض لزيادة الثواب ،  
من حيث صح أن يقتصر به على الطاعة التي يطيع فيها . فأما إذا تساوت الطاعتان في  
قدر الثواب فإنما لم يحسن أن يكلفه التي يمضى فيها ؛ لأن الفرض تعريضه لمزلة في  
الثواب ، ويصح أن يعرض لها بما يصل به إليها . فلا وجه لأن يمرض لهذه المزلة  
بما لا يصل به إليها ، فيصير تكليف ما يعلم أنه يمضى فيه في حكم العبث فذلك  
حكم بقبحه .

وقال رحمه الله في بعض الأبواب<sup>(٢)</sup> وغيره : يحسن منه تعالى تكليف من يعلم أنه  
يكفر عند دعاء الشيطان إلى باب الكفر ، ولولاه لم يكفر ، إذا علم أن إيمانه عند دعائه  
أشق ، والثواب فيه أزيد ، ويصير دعوؤه بمنزلة زيادة الشهوة في فعل القبيح .

(١) كذا في الأصل . والناسب : « كلنا » وكأنه أول الطاعتين بالواجبين .

(٢) هو كتاب لأبي حاتم .

وهذا مستمرٌ على ما قدّمناه ؛ لأنه - رحمه الله - يجعل زيادة الشهوة في حكم التمكين ؛ لأنّ عندها يكون الفعل أشقّ . فالجدة التي تحصل للفعل بزيادة الشهوة كانت لا تحصل لولاها ، وكانت لا تصحّ . فيجب أن يكون في حكم التمكين من الفعل بالآلات التي لولاها لما صحّ . فإذا حسن تكليف زيادة الأفعال / وتمكن منها بالآلات ١٣٥ ب وعلم أنه يعمى فيه . فكذلك القول في زيادة الشهوة . فإذا صحّ ذلك فيها وجب مثله في دعاء إبليس ؛ لأنه عند دعائه يكون الفعل أشقّ ، فيصير في حكم التمكين . ويفارق عنده اللطف لأنه إنّما يكون لطفاً بأن يختار عنده الفعل على وجه لولاه لم يختاره ، وحال الفعل فيها يتعلّق بالمشقة وغيرها مما يقتضى الثواب لا يتغيّر .

وعلى هذا الوجه قال رحمه الله : إنه متى علم تعالى أنه إن كلّفه الإيمان ولطف له يستحقّ قدراً من الثواب ، وإن كلّفه بلا لطف استحقّ أكثر منه لكونه شاقاً عليه ، حسن منه أن يكلفه على الوجه الأشقّ ؛ لما فيه من التعريض بزيادة الثواب ، ويصير قدراً للطف في حكم التمكين له من إيقاع الفعل على أشقّ الوجهين ، ولا يؤدّي ذلك إلى أنه تعالى كلّف ولم يلطف ؛ لأنه لا لطف له في المعلوم في الوجه الذي كلّف عليه الإيمان . ونحن نتقّى ذلك في باب اللطف .

وقال رحمه الله في البنداديات : يحسن منه تعالى أن يكلفه ترك شرب الخمر والزنى ، وإن كان المعلوم أنه يُقدّم عليهما . ويبيّن أن الوجه في قبحهما هو كونهما مفسدة ، لا كون تركهما مصلحة ، وأنه لا يجب عليه تعالى أن يمنعه من فعلهما إذا كان المعلوم أنه يختارهما ؛ لأنه إذا عرّفه كونهما مفسدة لزمه الامتناع منهما . ويفارق ما يكون مفسدة من فعله سبحانه . وهذا أيضاً نبيّته في باب اللطف إن شاء الله .

وقال رحمه الله في البنداديات وغيرها : لا يجب أن يميت تعالى المؤمن ، وإن علم أنه إن بقاه كفر . ويجوز أن يخترم / الكافر الذي يعلم أنه إن بقاه وكلّفه آمن . ١١٣٦

وشيعنا أبو علي رحمه الله يقول بجواز تسكليف المؤمنين . وإن علم أنه يكفر ؛ لأنه يقول : إنما يؤتى في كفره من جهة نفسه ، وقد عرّضه تعالى لزيادة الثواب فيجب أن يحسن منه ذلك . ويقول : لا يحسن منه تعالى أن يميت من المعلوم أنه يؤمن إن بقي التسكليف عليه ، لأنه يجعل تبيّته في حكم اللطف في إيمانه ، وتخلصه من العقاب الذي استحقّه . ويعتمد في ذلك على أن يقول : لو حسن منه أن يحترمه مع العلم بأنه سيتوب لحسن منه سبحانه أن يكلفه في كل يوم يعلم أنه يكفر فيه ، ويميته في كل يوم يعلم أنه لو كلفه آمن فيه . فإذا قبح ذلك فيجب قبح ما قدّمناه .

وأداء هذا القول إلى أن قال : لو كان صلى الله عليه وسلم قتل الأسراء الذين<sup>(١)</sup> كان منّ عليهم لكان تعالى يحيي منهم من آمن من بعد ، ويعمله عملاً نبيّياً . والأزمة شيعنا أبو هاشم رحمه الله أن يقول : إن كل من تعبدنا الله بقتله قوداً أو حداً على الزنى يجب أن يحكم على كل من قتلناه منهم أنه لو بقوا لم يتوبوا من معاصيهم ، وأن يحكم بذلك في سائر من مات ، وهو مستحقّ للعقاب .

وذكر<sup>(٢)</sup> عنه أنه كان يلتزم على هذا أنه يجب على القديم تعالى إذا علم من حال زيد أنه إن عرّفه أنه يموت بعد يوم أو يومين تاب أنه يجب عليه تعريفه ؛ كما يجب عليه تبيّته إذا علم أنه يؤمن إن بقاه .

واعترض<sup>(٣)</sup> ذلك بأن قال رحمه الله : إن ذلك يوجب كونه ملتبساً إلى ألا يفعل التبييع إن كان قد عرف أنه يموت / بعد أوقات يسيرة . وإن عرف ذلك قبل أن يموت بأوقات كثيرة فهو إلى أن يكون إغراء بالمصيبة أقرب . فلا يصح أن يقال : إنّ منعه إياهم هذا التعريف مفسدة بل الأصلح هو إخفاء وقت الموت عليهم .

ب ١٣٦

(١) في الأصل : « الذي » وقد يصح عند بعض النحويين الذين يرون معنى ( الذي ) لجمع .

(٢) أي أبو هاشم عن أبي علي .

(٣) أي أبو هاشم راجعاً على أبي علي .

وإنما لم يوجب شيخنا أبو هاشم رحمه الله تبيية الكافر ، وإن علم أنه يؤمن ؛ لأنه لا يجوز أن يكون لطفاً فيما تقدم ، ولا فيما يستأنف ، لأنه تمكينٌ فُعل من بعد الإيمان ، والتمكين لا يكون لطفاً . فيجب أن يكون تعالى متفضلاً بهذا التكليف الزائد . ونحن نبين في باب اللطف القول في أن ذلك لا يصح كونه لطفاً ، وأنه يحسن أن يحترم من يعلم أنه يموت .

فأما ما تعاقب به شيخنا أبو علي رحمه الله : من أن احترام هذا المكلف لو حسن لحسن منه تعالى أن يمرى تدبير المكلف على أن يكلفه في كل يوم يعلم أنه يمضى فيه ، ويحترمه في كل يوم يعلم أنه يطيع فيه ، فإن ذلك إن لم يدل على أنه لا يريد سلامته ، ولم يكن مستغيداً له به ، فليس في العالم استفساد . فقد ذكر شيخنا أبو عبد الله أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله لم يذكر جواب هذا الكلام . وقال : يجب على أصله أن يحسن منه تعالى ذلك ؛ لأنه إذا جوز أن يكلفه مدة يعلم أنه يكفر فيها ، ويحترمه ، وإن علم أنه لو بقاه بعدها لآمن ، فيجب أن يحسن مثل ذلك في أوقات مختلفة ، حتى يكلفه أوقاتاً يعلم أنه يكفر فيها ويحترمه في الأوقات التي يعلم أنه يؤمن فيها ؛ لأنه لا فرق بين الوقت الواحد ، والأوقات الكثيرة في هذا الباب ؛ لأن العلة / في الكل واحدة ؛ ألا ترى أنه قد اعتل رحمه الله بأن التبيية والتكليف الثاني لا يكون لطفاً فيما تقدم ولا فيما يستقبل ، فيقال : إنه يجب أن يفعله تعالى . وإذا بطل ذلك فيجب أن يكون تفضلاً . والله تعالى أن يبيى التكليف عليه وإن علم أنه يؤمن ، وله أن يحترمه . وهذه العلة موجودة في الأوقات الكثيرة .

وقال رحمه الله : ويصح أن يقال : إن إدامة التكليف على هذا الوجه تدل على أنه لم يرد صلاحه ، وإن كان متى لم يدم لم يدل على ذلك ؛ لأن الأفعال بكثرتها قد تدل على ما لا يدل القليل منها ؛ كالأفعال المحسنة ، وكاتفاق الصدق في الأخبار الكثيرة ؛

إنهما يدلّان على العلم ، وإن كان اليسير من ذلك لا يدلّ .

وقد نصّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله في هذه المسألة على الوجه الأوّل في الأَشْرُوسِيَّاتِ<sup>(١)</sup> ؛ لأنه قال : لو جعل تعالى تدبيره أن يبقّيه كل يوم يعلم أنه يكفر لحسن ، وإن اخترمه كل يوم يعلم أنه يؤمن فإذا كان عند شيخنا أبي على رحمه الله لو أجرى تعالى تدبيره على أن يكلف كل فرقة يعلم أنها تكفر ، ولا يكلف كل فرقة يعلم أنها تؤمن ، لم يدلّ ذلك على فساد التدبير ، ولا اقتضى قبح هذا التكليف . فما الذي يمنع من أن يحسن أن يجري تدبير للكلف الواحد على ما ذكرناه ، ولا يوجب ذلك فسادا في التكليف ، ولا يدلّ على أنه غير مرید لصلاحه . فإذا جاز عنده رحمه الله أن يكلف تعالى كل من يعلم أنه إن بقى التكليف عليه كفر ، ويجرى التدبير فيه ألا يحقرمه عند إيمانه ، بل يبقّيه ، وإن علم أنه يكفر / ولا يدلّ ذلك على أنه مرید لقساده ، فما الذي يمنع من حجة مقاله أبو هاشم رحمه الله .

ب ١٣٧

وقال رحمه الله في الميرون : إذا دفع السكّين إلى ابنه مع علمه بأنه يقتل نفسه ، فإنما قبح لأنه يشته ذلك ، ولولا غته لحسن إذا مكّنه من منفعة لا ينالها إلا به . وذكر مثله في السكريات .

وحكى شيخنا أبو عبد الله رحمه الله عنه أنه قال في السكريات في موضع آخر : لا يحسن أن يدفع إلى زيد درهما مع العلم بأنه يكفر عند ذلك ، ولو لم يدفع إليه لم يكفر ، لأنه يكون استفسادا في فعل الكفر . قال : ولم يذكر أنه يحسن إذا عرض به لمنفعة لا يصل إليها ( إلا به<sup>(٢)</sup> ) قال : يحسن . ولا يتمتع أن يكون مفارقا لدفع السيف ، لأن

(١) هو كتاب له . والنسب إلى أشروسنة . ويقال فيها : أسروسنة - وهو إقليم في وراء التهر ويظهر أن الأشروسنيات هذه مسائل كتبها أبو هاشم تفصل بهذا الإقليم لأنها جواب عن أسئلة وردت منه مثلا .

(٢) في الأصل : « لأنه » قوله : « وقال يحسن » عبارة قلقة في هذا الموضع .

الكفر الذى يقع عند دفع الدرهم لا يبنى ضرره بما تعرض بإعطاء الدرهم من النفع وليس كذلك سبيل السيف . والأقرب أنهما لا يختلفان على قوله . وإنما قال ذلك فى الدرهم ؛ لأنه يختار الكفر عنده على وجه لولاه كان لا يختار ، فقد حصل فيه مفسدة على كل حال .

فأما إذا كان قد مكّنه بدفعه من أمر يكفر به فالقول فيه كالقول فى السيف . وقد ذكر شيخنا أبو على رحمه الله فى دفع السيف ما قدمناه . وقال : يبيح فى هذا الوقت أن ندفع إلى غيرنا سيفاً ليقاتل به ، مع علمنا أو غلبة ظننا أنه يقتل به نفسه ، ولا يقاتل به من طريق السم المفسدة ، لا من جهة العقل .

واعلم أن القول فى دفع السيف إلى النير أو الدرهم أو غير ذلك يجب أن يجرى على ما قدمناه فى إدلاء الحبل إلى من المعلوم أنه يخنق به نفسه ، وإن كان ما يفضل عنده من التقيح به تمكّن منه ، ولولاه لم يتمكن ، وكان بدفعه السيف إليه قد مكّنه من ذلك وعرضه لمنافع عظيمة . فيجب أن يحسن دفعه إليه ، إلا أن يلحقه بذلك غم فيبيح منه ذلك . فأما إن كان ما يختار عنده من القتل كان مقدوراً له من قبل ، وتركه مقدوراً ، وعلم أن عند إعطاء السيف أو الدرهم يقتل نفسه ، وكان يختار هذا الفساد دون الصلاح الذى هو قادر عليه ، فيجب أن يكون من حيز المفسدة وأن يقضى بقبضه . فعلى هذا يجب أن يجرى هذا الباب .

وإنما قالوا - رحمهما الله - فى دفع السيف إلى من المعلوم أنه يقتل نفسه : إن ذلك يحسن لأنه تمكين من قتل نفسه ، كما أنه تمكين من الجهاد ، فإذا قتل به نفسه لم يجب قبض هذا الدفع ؛ لأنه ليس بمفسدة . فهذا هو الأولى أن يكونا رحمهما الله أراداه وهو مستقيم على مذهبهما .

وقد قال رحمه الله فى جواب البخارى : إذا أظلم زيد غيره طاماً طليماً فهو منع ( ١١/٣٠ )

عليه ، وإن لم يرد به شيئا . ومتى أراد من اللطيم الفساد قبحت الإرادة دون الطعام ، إلا أن يعلم أنه عند الإطعام يفسد فيقبح ؛ لأنه مفسدة . ومتى أطمعه خبيثا<sup>(١)</sup> ، وغلب في ظنه أن فيه سمّا قبح منه إطعامه ، وإن توفّق في طعام مسموم أنه الطعام الذي لم يسمّه ، وأطمعه غيره فإطعامه حسن لظنه أنه صلاح ، وإنما يقبح منه إطعام المسموم لعله بأنه مسموم أو غلبة ظنه لذلك .

وقال في المسكرات : من قدّم إلى غيره طعاما غير مسموم وهو يظن أنه مسموم ، وأراد الإضرار به لم يخرج من كونه نافعا له ، وإن كان فعله قبيحا . ولو قدّم / إليه مسموما يظنه غير مسموم ، وقصد نفعه لم يخرج من كونه ضارا له . وهذا يبيّن على قوله : إن العلم حسن وكذلك النظر ، وردّ الودعة ، والقصد لا يؤثر فيها ، لأن ذلك إذا ثبت وجب مثله في إيصال النفع المحض إلى غيره ، وإن لم يكن له قصد . وإذا كان الظلم يقبح وإن لم يقصد إليه فكذلك النفع الخالص لا يمتنع أن يختص وإن لم يرد . فاما إذا أراد به الفساد وجب قبح الإرادة لأنها لم تؤثر في الإطعام ويجب حسنه كما كان يحسن لولا الإرادة ، فأما إذا علم أنه مفسدة فقد حصل إضرارا ، وخرج من باب النفع فيجب أن يقبح . فأما قبح إطعام ما يظنه مسموما فبيّن لأنه يقبح أن يقصد إلى ما يظنه إضرارا بالغير ، كما يقبح أن يقصد إلى ما يمله إضرارا به ، لأن غلبة الظن في هذا الباب تقوم مقام العلم فكما لو علمه مسموما لقبح فكذلك إذا ظنه مسموما .

فإن قيل : ليس قد قال في المسكرات : إن اللطيم لطعام يظنه مسموما وهو غير مسموم هو نافع للطعم ، وإن أراد الإضرار به ؟ فكيف يقال فيما هذا حاله : إنه قبيح ؟

قيل له : ليس هذا بمخالف لما حكيناه عنه في جواب البخاري ؛ لأنه رحمه الله

(١) هو طعام يسلم من التمر والسمن .



ذكر أنه وإن كان نافعا له ففعله قبيح . وليس يتمتع في المنافع أن تكون قبيحة ؛ ألا ترى أن إثابة من لا يستحق الثواب يكون قبيحا ، وإيثار الغير بالطعام مع شدة الحاجة إليه يقيح ، وإن كان الفاعل نافعا لغيره . وإنما جعله نافعا للغير وإن كان فعله قبيحا ؛ لأن ما فعله نفع محض لا يلحق للمعمول به ضرر في عاجل ولا آجل . فكما أنه لو ظن في شيء / يأكله أنه يضره وهو في نفسه غير ضار لم يخرج من كونه منتفعا وإن كان فعله قبيحا ، فكذلك القول في إطعام الغير . فأما إذا ظن في طعام مسموم أنه الذي لم يسمه فاطمه غيره ، فإنما قال رحمه الله : إن إطعامه حسن ؛ لأن هذا الباب مما يمتد فيه الظن . فإذا قد أماره كونه مسموما والأصل<sup>(١)</sup> في الطعام أنه غير مسموم ، صار ذلك في حكم الأماره المتضمنة لحسنه ؛ لأنه لا وجه يعلم به حسن الإطعام إلا أن يعلمه غير مسموم ، أو يظنه ، أو يجري فيه على الأصل فيكون في حكم غالب ظن حدث فيه . ومقاله في المسكرات : من أن هذا المطعم وإن قصد نفعه فإنه غير خارج من كونه ضارا له صحيح . ولا يتمتع أن يكون فعله الإطعام حسنا ، وإن كان ضررا بالظن ، كما لا يتمتع أن يكون مضرًا بنفسه فيما يتناوله ، مع غلبة الظن أنه ينفعه وإن كان فعله حسنا .

فإن قيل : فيجب على هذا أن تقولوا في الخارجى إذا غلب على ظنه أن دعاء غيره إلى مذهبه نافع له ، أن يحسن منه هذا الدعاء ، وإن كان مضرًا به .

قيل له : إن الإطعام إنما قضينا بحسنه ، وإن كان مسموما إذا ظنه غير مسموم ؛ لأنه غير متمكن من العلم بأنه مسموم ، فلا بد من أن يعمل فيه على غالب الظن . وليس كذلك حال الخارجى ؛ لأنه متمكن من العلم بأنه مخطئ فيما يمتدعه ، فكما يلزمه العدول عن مذهبه لتمكّنه من طريق العلم ، فكذلك يلزمه ألا يدعوا غيره إليه . وليس كذلك الإطعام الذى ذكرناه ؛ لأنه كما يحسن منه أن يتناوله ، فكذلك يحسن منه إطعام غيره ؛

(١) في الأصل : « فالأصل » .

لأنه لا يجوز أن يكون حال غيره في باب ما يُقصد به إلى النفع أزيد من حاله . وقد بينا  
 ب ١٣٩ من قبل / أن تكليف من يعلم أنه يكفر يفارق ما بيناه في الإطعام ؛ لأنه إذا أطعمه مع  
 الظن بأنه مسموم لم يحصل مرضاً له للنافع وليس كذلك التكليف ، لأننا قد بينا أنه  
 تعريض لمنزلة عالية لا تنال إلا به ، فيجب القضاء بحسنه . فأما إذا ظن في الطعام أنه غير  
 مسموم وهو مسموم في نفسه فإنما صار ضاراً له ؛ لأن ما فعله لا يصلح أن ينتفع به الملعوم .  
 وليس كذلك حال التكليف لأننا قد بينا أنه يصح أن ينتفع به ، كما يصح أن يستضر  
 به ، وإن المكلف إذا قل به ما يجري مجرى البعث على النفع ، والصارف عن الضرر  
 فيجب كونه نافعاً له .

وقد بينا من قبل أنه لا يمتنع إذا ظن في الطعام أنه مسموم وهو في نفسه غير مسموم  
 أن يقال : إنه يحسن منه الإطعام إذا لم يكن هناك قصد ؛ لأنه يصير ملجئاً له إلى الأكل ،  
 وذلك مما ينفعه لاحتالة وبيننا مقارفة التكليف له في هذا الوجه ؛ ودلنا على أن التكليف  
 يجب أن يكون بمنزلة تقديم الطعام إلى المختار ، مع العلم بأنه يترك الأكل ويستضرّ بذلك  
 في أنه يحسن ، وإن علم أن المكلف يضر نفسه لسوء اختياره .

فإن قيل : أليس من قولكم أن الإيمان يجب على المكلف ويحسن منه ، وإن علم  
 أنه لا نفع له فيه ، وقد قال بذلك شيخكم أبو هاشم رحمه الله في كتاب العوض وغيره .  
 فيجب أن يحسن منه تعالى تكليفه الإيمان وإن لم يرضه به لمنفعة .

قيل له : إن وجوب الشيء منفصل من إيجاب الوجوب له . فلا يمتنع حسن أحدهما  
 وقبح الآخر . ولذلك يجب على من هُدد بالقتل إن لم يبذل بعض ماله أن يبذله ، ويحرم  
 على / من رآه أخذ ذلك منه . ويكون إيجابه ذلك عليه بالترويع قبيحاً . فإذا صح ذلك  
 ١٤٠ لم يمتنع كون الإيمان حسناً لا اختصاصه بالوجه الذي له يحسن وواجباً لحصول جهة الوجوب

فيه ، وإن لم ينتفع به ، كما يجب على التقديم الواجب لا لمنفعة ، وإن قبح منه تعالى إيجاب الإيمان لا لمنفعة على ما ذكرناه .

فإن قيل : أتقولون فيمن المعلوم من حاله أنه إن كلف طاعات مخصوصة أطاع فيها واستحق الثواب ، وإن كلف غيرها عصى واستحق العقاب . إنه يحسن منه تعالى أن يكلفه ما يعلم أنه يعصى فيه دون ما يعلم أنه يطيع فيه ؟ .

قيل له : قد حكينا عن شيخنا أبي هاشم رحمه الله أنه ذكر في المسكرات أنه لا يحسن ذلك متى كان قصد التقديم تعالى تعريضه لقدر من النفع ؛ لأنه إذا صح أن يمرضه له بما يصل به إليه فمرضه له بما لا يصل به إليه يقبح ؛ كما يقبح منه تعالى أن يفعل الألم للمرض فقط . وقد حكينا عنه رحمه الله أنه قال : يحسن تكليفه كلا الطاعتين ، وإن علم أنه متى جمع عليه بينهما عصى في أحدهما واستوجب العقاب . وقال : إن له تعالى أن يكلفه أعظم الطاعتين وإن علم أنه يعصى فيها<sup>(١)</sup> وأنه لو كلف أدونهما لأطاع . وما ذكره : من أنه يحسن منه تعالى أنه يحترم من يعلم أنه إن بقاه آمن يخالف ما بدأنا به من المسألة ، لأنه لم يفصل بين أن يكون ما يستحقه من الثواب بالإيمان للمستقبل أعظم مما كان يستحقه لو أطاع بتكليفه الآن أو أن يكون مثله أدونه . ويجوز أن يفصل بين الوقت الواحد ، وبين الأوقات في هذا الباب ، فنقول في الطاعتين الواقعتين في الوقت الواحد على البذل وحالهما / واحدة في الثواب المستحق بهما : إنه لا يجوز أن يكلفه ما يعلم أنه يطيع فيه دون ما للمعلوم أنه يعصى فيه . وأما إذا كان الكلام في وقتين فغير ممتنع أن يكلفه في اليوم الأول ما يعلم أنه يعصى فيه ، ولا يكلفه في اليوم الثاني ما يعلم أنه يطيع فيه ؛ لأن النرض بالتكليف في أجد الوقتين منفصل من النرض بالتكليف في الوقت الآخر . وليس كذلك القول فيه إذا كان الوقت وقتاً واحداً .

(١) في الأصل : « فيها » .

وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله رحمه الله أن الواجب على أصوله أن يعتبر كل مكلف بنفسه . فإذا كان المعلوم من المكلف أنه لو أطاع فيما كُلف لانتفع به ، ووصل به إلى الثواب المستحق ، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يكلفه ، كان المعلوم أنه يعمى فيه أو يطيع ولا يتعلق حسن ذلك بتكليف آخر يعلم أنه يطيع فيه ، وسوى في هذا الباب بين الوقت والأوقات ، والفعلين المثلين في قدر الثواب والمختلفين . ولم يحك عن شيخنا رحمه الله المسألة التي حكيناها أولاً في المسكرات . وهي تخالف ما ذكره من هذا الأصل ، من حيث حكم بقبح تكليفه الطاعة التي يعمى فيها إذا كان المعلوم أنه إن كلفه طاعة أخرى مساوية لها في قدر الثواب أطاع فيها . قال كلام مشتبّه في هذا الباب على ما ترى .

فالذي أقوله في ذلك أنه تعالى متفضل بالتكليف ، وإنما يكلف المكلف ليعتمه بالثواب الذي يصح أن يصل إليه بفعل ما كُلفه . ولذلك قلنا إنه لو صح أن يصل إلى الثواب من دون التكليف لما حسن . وإنما يحسن / لأنه لا يصح للمكلف التوصل إلى الثواب إلا به . فلو جاز التفضل بالثواب نفسه لم يكن للتكليف وجه ؛ كما لا يحسن من الواحد منا أن يتعم نفسه أو غيره لمنفعة يتمكن من الوصول إليها ابتداء . وعلى هذا الوجه يُبنى القول بكون الآلام مصلحة ولطفاً ، وإلا لم تحسن فإذا صح ذلك حسن منه تعالى أن يريد وصول المكلف إلى قدر من الثواب دون قدر ؛ كما يحسن منه ألا يكلفه أصلاً ، ويقتصر به على منزلة التفضل .

ولو جاز أن يقال : إنه لا يجوز أن يقتصر به على التعريض لقدر من الثواب إذا أمكن أن يمرض لأكثر منها ، لأذى ذلك إلى أن يجب متى كلف أن يكلف أبداً ، وألا يكون للتكليف آخر ، ولجاز أن يقال بوجوب التكليف أصلاً ؛ لأن ما عرض له أرفع منزلة من درجة التفضل . فإذا كان ذلك غير واجب لم يجب أيضاً فيمن يصح أن يمرض لمقادير عظيمة من الثواب ألا يجوز أن يقتصر به على بعضها .

وكا يجوز أن يقتصر به على البعض ، فكذلك لا يمتنع أن يمرض للكل ؛ لأن التعريض لزيادة المنافع بمنزلة التعريض للمزيد عليه . فإذا حسن التعريض للثواب ؛ لأنه أرفع حالا من منزلة التفضل فيجب أن يحسن التعريض لزيادة الثواب حالا بعد حال ؛ لأنه أرفع حالا من التعريض لبعضه .

وذلك يبين أنه كما يحسن منه تعالى أن يمرض لبعض ما يصح أن يمرض له من الثواب دون الجميع ، فكذلك يحسن منه أن يمرضه للكل ؛ ولا يقتصر به على ما دونه .

فإذا سحت هذه الجملة فيجب أن ينظر . فحق كان غرض القديم سبحانه في المكلف

أن يمرضه لقدر من الثواب وصح تعريضه لذلك القدر بما يعلم أنه / يطعم فيه ، ويصل ١٤١ ب به إليه على أي وجه كان لم يحسن أن يكلفه ما يعلم أنه يعصى فيه البتة . ولا معتبر بالوقت والأوقات في هذا الباب . ومتى كان الغرض تعريضه لقدر من الثواب لا يصل إليه إلا بما يعصى فيه أو في بعضه فيجب أن يحسن أن يكلفه ذلك . مع العلم بأنه يعصى . ولا يعتبر في هذا الوجه أيضا بالوقت الواحد والأوقات . وإنما وجب ذلك لأنه لا معتبر بما به يصل إلى الثواب ، حتى لو صح أن يصل إليه من دون تكليف لم يحسن التكليف أصلا . فإذا صح ذلك لم يكن بغير ما يصل به إلى التكليف معتبر . فلو قلنا : إنه تعالى يحسن منه أن يكلف الاعتماد<sup>(١)</sup> لأجل الوصول إلى قدر من الثواب ، مع العلم بأنه لو كلفه الحركة لوصل بها إلى ذلك ، لوجب كون تكليف الاعتماد في حكم العبث ؛ لأن الغرض بتكليفه التوصل إلى أمر يصل بغيره إليه ، ولا يصل به إليه . فكا لو صح أن يستحق الثواب بلا تكليف لكان التكليف عبثا ، فكذلك إذا صح أن يصل المكلف إلى القدر الذي هو الغرض في الثواب بفعل مخصوص . فتكليفه غير ذلك الفعل لهذا الغرض ، مع أنه لا يصل به إليه عبث . ولا فرق في هذا الوجه بين الوقت

(١) انظر التلخيص على هذه الكلمة ص ٧٤ .

والأوقات ؛ لأن الغرض تعريضه لتلك النفع . فكما أن عين الفعل غير معتبر ، فكذلك وقت التكليف غير معتبر . فحق علم تعالى أنه إن كلفه الطاعة بعد مائة سنة وصل بها إلى الغرض الذي عرض له من الثواب ، فتكليفه <sup>(١)</sup> الآن ما يعلم أنه يعمى فيه ، ولا يصل به إلى ذلك الثواب واقتطاعه عن ذلك التكليف في / حكم العبث .

١ ١٤٢

يبين ذلك أن الواحد متى إذا كان غرضه في الجائع سدَّ جوعته بالإطعام ، فحق علم أنه إن قدَّم إليه طعاما مخصوصا تناوله ، وحصل به الغرض ، وإن قدَّم إليه غيره لم يحصل به الغرض بالأمر تناوله ، وجب قبح تقديم هذا إليه ؛ لأنه في حكم العبث ؛ لأنه قد علم أن غرضه سدَّ جوعته فقط . فإذا أمكنه إيصاله إلى هذا الغرض بأمر يصل إليه به فما يعلم أنه لا يصل إليه به في حكم العبث . وكذلك لو علم أنه إن أدلى أحد الحبلين إلى الفريق نجا به ، وإن أدلى إليه الآخر لم ينتج به ، وغرضه نجاته ، فإذا ما لا يؤثر في ذلك عبث . ولو علم أنه إن أدلى إلى الحبل في هذا اليوم لا يؤثر في اختياره نجاته نفسه ، وإن أدلى إليه في اليوم الثاني نجا لا محالة ، لم يكن لهذا الإدلاء للمجمل وجه إذا كان الدلى على ثقة من حصول النجاة بما يفعله من بعد . فأما إذا كان على وجَل من ذلك لتجويزه أن يفوت التوصل إلى نجاته بما يفعله في اليوم الثاني لم يتمتع أن يحسن منه إدلاء الحبل إليه في هذا اليوم ، وإن غلب في ظنه أنه لا يتشبهت به .

فأما إذا كان غرضه تعالى إيصال المكلف إلى قدر عظيم من الثواب لا يناله المكلف إلا بما المعلوم أنه يعمى فيه كله أو بعضه ، فنحن نمتنع أن يحسن تكليفه ذلك ؛ لأنه قد عرَّض به لما لا يناله إلا بفعل ما كلفه . ولا يجب أن يقتصر به على ما يعلم أنه سيطيع فيه لا محالة . ومثال ذلك في الشاهد أنه يحسن من الواحد متى إذا كان غرضه بالإطعام نفع غيره ، وعلم أن النفع الذي يريد له لا يحصل / إلا بتقديم طعام مخصوص

ب ١٤٢

(١) في الأصل : « وتكليف » .

لا يناله إلا به أن يقدم ذلك إليه دون الطعام الذي قد ينتفع به انتفاعا دون هذا الذي أراده به يبين ذلك أنه في هذا الوجه لا يمكن أن يقال : إنه تعالى بهذا التكليف ثابت ؛ لأنه قد عرّضه به لمنافع لا ينالها إلا بهذا التكليف . فكما يحسن الإيلاء إذا اجتمع فيه التعميض والمصلحة ، فكذلك القول في هذا التكليف . وكما يحسن هذا التكليف إذا علم أن للكلف يؤمن ، فكذلك يحسن وإن علم أنه يكفر .

فإن قيل : إنكم بنيت الكلام على أنه يحسن منه سبحانه أن يكلفه إحدى الطاعتين دون الأخرى إذا تساوتا في قدر ما يستحق بهما من الثواب ، وإذا كان المعلوم أنه يطيع فيها ، وكان الغرض أن يعرض لهذا القدر من الثواب ، وحكيتم مثل ذلك عن أبي هاشم رحمه الله ؛ وهذا ممتنع وجوده ؛ لأن الطاعتين إذا كانتا صلاحا له فلا بد من أن يكلفهما جميعا ، إما على الجمع أو على التصيير ؛ كالكفارات . فكأنكم مثلم هذا القول بما لا يصح وقوعه ولا كونه .

قيل له : إنه وإن كان الأقرب في هذه الأفعال التي تخطر بقلبه وهو متمكن منها أنها متى كانت صلاحا فلا بد من أن تبين له ، ومتى تساوت في الصلاح فكذلك<sup>(١)</sup> ؛ لئلا يمتنع الشيء على خلاف ما هو به ، ويستطيع ما هو واجب ، فغير ممتنع فيها لا يخطر له بالبال ، ولا يتمسك من فعله - وحاله هذه - أن يكون في الصلاح يقوم مقام ما كلفه . ولذلك لا يمتنع أن يقوم مقام الصلاة في المصلحة أمر آخر في الحائض . وكذلك

في الملائكة . وعلى هذا الوجه يختلف تكليف المكلفين ، مع اتفاقهم في التكليف ١٤٣ | الملقى . فإذا صحّ ذلك لم يمتنع أن يعلم تعالى من حال العبد أنه إن كلفه طاعة - وحاله حال الواحد منا - أطاع ، ولو كلفه طاعة - وحاله حال الملائكة - أو طاعة لا تخطر له الآن بالبال لمصّ فيها . ومتى صحّ ذلك فقد بينّا أن ما جوزه له مثال صحيح في الوقت

(١) أي فكذلك لا بد أن تبين له .

الواحد . فأما الكلام في الوقتين فلا شبهة في صحته ؛ لأنه لا يمتنع أن يعلم تعالى أنه إن كلفه الطاعة في هذا اليوم عصى فيها ، وإن كلف مثلها بعد سنة أطاع فيها فيجب إذا صح ذلك ألا يحسن أن يكلفه إلا ما يعلم أنه يطيع فيه ؛ على ما قدمناه .

وإنما احتجنا في الوجه الأول إلى أن نمثل بالحالتين المختلفتين للكلّف إذا كان الكلام على الطاعات التي وجبها كونها مصلحة . فأما إذا كان الكلام فيها وجه وجوبه ما ينحص من الواجبات العقلية ، فالكلام فيه أظهر ؛ لأن جميع المكلفين وإن كلفوه فغير يمتنع أن تختلف أحوالهم في أعيان ما يسكتون من ذلك ؛ كردة الوديمة التي قد يجوز أن يبقى المكلف أبدا ولا يكون لازما له ، وقد يجوز أن يلزمه لحصول سبب وجوبه ، فيختلف الحال فيه على ما ترى . وقد يجوز أن تكون الطاعة مصلحة بشرط إفرادها عن طاعة أخرى ، وتلك أيضا هذه حالها . فالجمع بين تكليفهما يقيح . ويحسن تكليف كل واحدة منهما . فالسألة صحيحة على كل حال .

فإن قيل : فيجب على هذا القول ألا يحسن منه تعالى أن يكلف زيدا ما يعصى فيه ، ثم يحترمه ، مع العلم بأنه يعوب ويؤمن .

١٤٣ ب / قيل له : يجب أن يُنظر في ذلك . فإن كان القدر الذي عُرض له من الثواب بهذا التكليف يعلم أنه يصل إليه بالتكليف الذي كان يكلف لو بقي لا يحسن<sup>(١)</sup> أن يكلف هذا التكليف بدلا من ذاك . فأما إذا كان للعلوم أنه يستحق بهذا التكليف من الثواب أكثر مما كان يستحقه بالتكليف للمستقبل لو كلفه ذلك فذلك جائز . هذا إذا كان الغرض بالتكليف وصوله إلى القدر الذي يستحقه بأحد التكليفين من الثواب . فأما إذا كان الغرض أن يصل إلى ما يستحقه بهما فلا بد من أن يكلف كليهما<sup>(٢)</sup> .

(١) في الأصل : « أن لا » . (٢) في الأصل : « كلاهما » وما أنبت هو التصحيح .



فإن قال : أرايت إذا كان للعلوم من حاله أنه إن كُلف أحد التكليفين أطاع في الأكثر ، وفعل في آخره ما يُحبطه ، وإن كُلفه الآخر عصى في الأكثر وفعل في آخره ما يكفر ، كيف قولكم فيه ؟

قيل له : إن توبة التائب وإن أزال العقاب فإنه لا يستحق بها من الثواب ما كان يستحقه لو فعل الطاعات ، فلا يمكن فيما سألت عنه أن يقال : إنه في أحد التكليفين يصل إلى ماعرض له من الثواب من حيث يتوب آخرًا ؛ لأن التوبة لا تقتضى استحقاق الثواب ما كان يستحقه لو أطاع في كل ما كُلف . لكن الواجب فيما سألت عنه ، وإن كان حاله ما قلناه أن يكلف ما للعلوم أنه ينتهى فيه إلى التوبة بعد التكليف الآخر ؛ لأنه وإن لم يصل إلى القدر الذى عرض له ، فقد علم أنه يصل إلى بعضه ، وفي الوجه الآخر من التكليف لا يصل إلى بعض ولا كل . فكما يجب في أحد التكليفين إذا كان للعلوم أنه لا يصل به إلى ماعرض له أن يكون في حكم الميث ، وأن يكلف ما يصل به إلى ماعرض له من قدر الثواب ، فكذلك القول فيه إذا كان يصل بأحدهما إلى بعض ماعرض له من الثواب . وهذا مثل أن يعلم أن من تقدم الطعام إليه بسد بعض جوعته إذا قدمنا إليه طعاما مخصوصا ، ومتى قدمنا الطعام الآخر لم يأكل منه شيئا أن الواجب المدلول إلى تقديم ما يسد به جوعته .

فإن قيل : فيجب أن يقتصر في هذا للكلف على أن يكلف آخر الطاعات دون ما تقدمها لأن للعلوم أنه إنما يستحق ثوابها فقط ، دون ما تقدم ، فتكليف المتقدم عبث على ما ذكرتم .

قيل له : إنه إذا عُرِّض بكل التكليف لمنازل عظيمة حسن ذلك ؛ وإن كان إنما يطعم في بعضها ؛ لأنه إنما أتى من قبل نفسه في حرمان الباقي من الثواب . هذا لو صح أن يفرد آخر الطاعات عما تقدمه . فأما إذا كان الكلام في التوبة أو غيرها مما يجوز أن

يكون وجه كونها طاعة تقدم التكليف ، أو يكون تقدم ما تقدم من التكليف كاللطف في كونه معطيما فيها ، فالكلام زائل .

فإن قيل : فما قولكم في تكليف زيد ما يعلم أنه إن اقتصر عليه آمن ، وإن زبد في تكليفه أو بُقِيَ وكُلِّف غيره كفر ؟

قيل له : يحسن منه تعالى أن يجمع في تكليفه بين الأمرين في الوقت الواحد ، والوقتَيْن على ما بيناه ؛ لأنه تعريض لمنزلة عظيمة ، فلا يجب أن يقتصر به على مادونها .  
١٤٤ ب وجاز أن يقتصر به على مادونها ، فيكلف الطاعة التي يطيع فيها فقط / دون غيرها .  
فعلى هذا الوجه يحسن منه تعالى أن يُبْقِيَ مَنْ يعلم أنه يكفر إذا كان في الابتداء قَصْد في تكليفه الوصول إلى قدر من الثواب لا يُستحق إلا بهما جميعا . فأما مَنْ المعلوم من حاله أنه يؤمن إن بقي التكليف عليه فقد بينا أنه إذا كان الغرض بتكليفه ما يقتضى تعريضه لقدر من الثواب قد <sup>(١)</sup> يصل إلى مثله بالتكليف للمستقبل الذي يعلم أنه يطيع فيه ، فيجب تكليف ما تقدم ؛ ووجب تكليف المستأنف . وإن كان الغرض وصوله إلى قدر من الثواب يُستحق بهما جميعا ؛ حسن أن يجمع بين كلا التكليفين . وكذلك القول لو علم تعالى أنه إن كلفه جملة من الطاعات أطاع فيها إلا في طاعة واحدة ، وإن كلفه جملة مثلها في قدر الثواب أطاع في الكل لم يحسن تكليف الجملة الأولة .

فإن قيل : فيجب على هذا القول أن تقطعوا فيمن يموت على الكفر أنه لم يكن في المعلوم ما لو كُلف لآمن ، ووصل به إلى القدر الذي عرض له بالتكليف الذي كفر فيه .

قيل له : كذلك قول على هذا الأصل . ويجب أن يقطع أن كل من مات على

(١) في الأصل : « فقد » .

كفره فالمعلوم<sup>(١)</sup> أنه لم يكن يصح ويجوز أن يكلف ما كان يصل به إلى هذا القدر الذي عرض له من الثواب ، مع العلم بأنه يطيع ، بل يجب أن يحكم فيمن أقدم على بعض المامسى ، صغرت أم كبرت ، أنه لم يكن في المعلوم جلة من التكليف كان يطيع في جميعها وإلا لم يكن بتكليف هذه الجلة التي يمضى في بعضها ، ويجب أن يقطع أنه لم يكن في المعلوم أن من مات على كفره يجوز أن يكلف أبدا ما يصل به إلى هذا القدر من الثواب مع العلم بأنه يطيع .

فإن قيل : فيجب على هذا القول أن يصح ما قاله أبو على رحمه الله : من أنه يجب ١٤٥ على التقديم ببقية التكليف على من يعلم أنه يعوب ويؤمن .

قيل له : قد يتنا أن ذلك إنما يجب على وجه دون وجه ؛ لأنه إذا كان ما كلفه يصل به من الثواب إلى أكثر مما كان يصل لو كلف في المستقبل فخير واجب ببقية . وإنما يجب ذلك متى كلف كلا التكليفين ، أو كان للمستقبل الذي يطيع فيه يستحق به مثل ما يستحق بالماضى . وقد بينا ذلك مفصلا .

فإن قيل : فكيف جوابكم على هذا الأصل فيمن للمعلوم أنه يطيع في يوم ويمضى في آخر ، وذلك دأبه أبدا . أيجوز أن يجرى تدبيره على أنه يكلف في كل يوم يمضى فيه ، ويُعْتَرَم في كل يوم يطيع فيه .

قيل له : إذا كان سبحانه عرضة لقدر من الثواب والمعلوم أنه يصل إليه إذا كلف في بعض الأيام فلا يجوز أن يكلف غيره من الأيام الذي<sup>(٢)</sup> يمضى فيه ، بل يجب أن يكلف في هذه الأيام لا محالة . فأما إذا كان قد عرض لقدر عظيم من الثواب لا يصل إليه إلا بأن يكلف الفعل في الأيام أجمع فيجب أن يكلف فيها . وأما إذا كان المعلوم أنه إن كلف في بعض الأيام عمى ، ولو أطلع استحق ثوابا عظيما ، ومتى كلف في أيام

(١) هذه الكلمة غير واضحة في الأصل وقد أتيتهما بالاجتهاد والمس .

(٢) كلفا في الأصل . وهو وصف لقوله : « غيره » ولو كان وصفا للأيام لقال : « التي يمضى فيها » .

آخر أطاع واستحق ثوابا دونه فللقديم تعالى أن يكلفه ما يعلم أنه يعصى فيه ؛ لما بيناه من العلة .

فإن قيل : فاقولكم في الرجل إذا استصلح ولده في التعليم أيحسن منه أن يكلفه التعليم ، ويرتاد له المعلم في الأيام التي يعلم أنه لو تعلم فيها / لحصل له منافع كثيرة ، ولا يعامله بذلك في أيام يعلم أنه يتعلم ويقصر منافعه عن هذا الحد .

قيل له : إن ما يفعله الوالد بولده من هذا الباب لا يكاد يختص عن أن تشوبه إرادة وسروره ومنافعه . والمعلوم أنه يتم بإتفاق المال عليه من غير أن يتعلم . فلذلك لم يحسن أن يدبره على الوجه الذي سألت عنه ، وكان الأولى في تدبيره أن يعلمه وينفق عليه في الأيام التي يعلم أنه يتعلم ، وإن كانت منافعه في العاقبة أقل .

فإن قيل : فاقولكم فيمن للمعلوم من حاله أنه إن كلف طاعة يخف عليه ففعلها يستحق قدرا من الثواب لكنه يعصى فيها ، وإن كلف طاعات يعظم عليه المشقة فيها ، لكنه يطيع فيها ويستحق فيها مثل ذلك الثواب أيحسن أن يكلف الطاعة الخفيفة أم لا ؟ قيل له : لا يحسن ذلك ؛ لأنه لا معتبر بتفاضل الطاعات في المشقة ؛ لأن ما يعظم مشقته منها قد علم أنه بالإضافة إلى ما يستحق به من الثواب العظيم ينزف . فالمعتبر إذا بما قدمناه في هذا الباب .

فإن قيل : فيجب على هذا إذا كان للمعلوم أنه إن كلفه طاعة كان له فيها لطف أطاع فيها ، وإن كلفه أخرى مثلها في الثواب لم يكن له لطف وعصى فيها أنه يجب أن يكلف تعالى الطاعة التي فيها لطف .

قيل له : كذلك قول . فأتينا إذا كانت الطاعة التي لالطف فيها أعظم ثوابا لم يتمتع أن يكلفه تعالى ؛ لما فيها من التعريض لمنزلة / لا ينالها إلا بها . وعلى هذا الوجه يجب أن يرتب ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله من تكليف الإيمان على أشق الوجوهين لزيادة

١٤٥ ب

١٤٦ ا

الثواب أنه يحسن مع انتفاء اللطف وإن كفر فيه . ولا يجب أن يكلف على الوجه الآخر مع وجود اللطف وإن آمن فيه .

فإن قيل : فما قولكم لو علم تعالى أنه إن كلفه الإيمان مع اللطف وكلفه طاعات آخر نال بالجميع القدر الذي يناله بالإيمان على أشق الوجوهين بلا لطف ما الذي يحسن تكليفه ؟

قيل له : لا يحسن أن يكلفه إلا ما يعلم أنه يطيع فيه من الطاعات ، والإيمان على أخف الوجوهين ؛ لأنه لا يصح أن ينال بها مثل ما عرض له بالإيمان على أشق الوجوهين ، ويصل بذلك إلى ما عرض له ، ولا يصل بالإيمان على أشق الوجوهين إليه .

فإن قيل : فيجب ألا يحسن منه تعالى أن يكلفه أعظم الطاعتين ، مع أنه يعمى فيها ، مع تجوز أن يكلفه مادونها في قدر الثواب ويطيع فيها ، إذا حسن أن يضم إلى قدر ما يستحق من الثواب عليها من التفضل ما يبلغ بمجموعهما قدر الثواب الذي يستحقه على الأعظم من الطاعتين ؛ لأن مثل الثواب ، وإن كان لا يحسن التفضل به فقد يحسن أن يتفضل منه بقدر يسير ، إذا انضاف إلى قدر من الثواب بلغ مبلغ ما هو أعظم منه من الثواب .

قيل له : إن التفضل لا مدخل له في هذا الباب البتة ؛ لأنه تعالى قد يجوز ألا يفعله ، ولأنه لا يجوز أن يستحق بفعل ما كلف فإذا صح ذلك وجب حسن تكليف الأعظم من الطاعتين وإن عمى / فيها إذا استحق بها من الثواب أكثر مما يستحقه بنهرها . ١٤٦ ب  
هذا لو صح أن يختص التفضل بمثل صفة الثواب . فأما إذا كان الثواب لابد من أن يكون مقبولا على وجه التعظيم والتبجيل ولا يصح ذلك في التفضل فسقوط السؤال أوضح .

فإن قيل : فيجب على هذا الأصل ألا يحسن تكليف من يعلم أنه يكفر إذا علم

أنه قد كان يصح أن يستحق ما عرض له من الثواب بشكليف آخر ، وإن كان المعلوم أنه يكفر فيها <sup>(١)</sup> أيضا ؛ لأنه لا يصح والحال هذه أن يقال ، قد عرض بهذا التكليف لمنزلة لا ينالها إلا به ، لجواز أن ينالها بغيره .

قيل له : قد بينا أنه لا معتبر بالأفعال في هذا الباب كما لا معتبر بأعيان الثواب ؛ لأننا نعلم أن ما يستحق على بعض الطاعات من الثواب إن تميّن فهو بمنزلة ما يستحق على غيرها ؛ من حيث كان لا معتبر في باب النافع إلا بصفتها ومقاديرها دون أعيانها . فإذا صحّ ذلك وعلم أنه قد عرض بهذا التكليف لمنفعة عظيمة لا ينالها إلا به أو بأمثاله ، فيجب أن يحسن ذلك ؛ كما يحسن من الواحد منا أن يقدم إلى الجائع طعاما مخصوصا ، وإن امتنع من أكله ؛ لأنه قد عرض لمنفعة لا ينالها إلا به أو بأمثاله . وكذلك لا يفترق الحال بين أن يكون هناك أنواع من الطعام يقوم بعضها مقام بعض في سدّ جوعة من يقدم الطعام إليه .

فإن قيل : فيجب هذا أن يحسن أن يكلفه لمنفعة يجوز أن يتفصّل بها .

قيل له : لا يجب ذلك ؛ لأنه يقتضى / كون التكليف عبثا ، وليس كذلك إذا أمكنه التوصل إلى الثواب بضروب من التكليف ؛ لأن كل واحد منها يقوم مقام الآخر . ولا يصح أن يصل إلى الثواب مع فقد جميعها .

فإن قيل : فيجب على هذا الأصل متى علم أن المكلف يصلح عند ضرب من اللذّة ألا يحسن منه تعالى أن يمرضه أو يمرض غيره لكي يصلح هذا الصلاح ؛ لأن الغرض بالمرض قد صح الوصول إليه باللذّة فيكون فعله عبثا .

قيل له : ليس الأمر كما قد رُمته ؛ لأن المرض إذا حصل بإزائه من الأعواض ما يوفى عليه صار بمنزلة اللذّة فيا يعود إلى القبول به . ومتى قام أحدهما مقام الآخر في وقوع

(١) كذا في الأصل . والناسب : « فيه » .

صلاح المكلف عنده جاز أن يفعل أى واحد منهما أراد التقديم تعالى . وإنما كان يلزم السؤال لو قلنا : إن الألم إنما يفعل للمصلحة فقط .

فإن قال : أفنصلون في هذا الباب بين أن يكون المؤلم هو المكلف الذى يصلح به أو غيره ؟

قيل له : يجب ألا يختلف ذلك ؛ لأنه إذا عوّض على الألم بما يوفى عليه كان أثر عنده من زوال الألم عاجلا ، فيصير فعله به بمنزلة للملاذ ؛ لأنه إذا كان بالموض الذى فيه يصير في حكم اللذة صار بمنزلة للملاذ في هذا الوجه ، وسواء أيضا في حصول المصلحة عنده . فالمكلف مخير في ذلك . فعلى هذا الوجه يجب إجراء هذه المسائل وما اتصل بها من الفروع فقد أوضحنا الطريقة فيها .

ب ١٤٧

### فصل

في الدلالة على أنه يحسن منه تعالى تكليف المؤمن وتبقيته في المستقبل  
وإن علم أنه يكفر

اعلم أن شيوخنا رحمهم الله متفقون على حسن ذلك . وما بيناه ؛ من حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ابتداء يدل على أنه يحسن تبقيته التكليف على من يعلم أنه يكفر بعد إيمان ؛ لأنه قد عرض لنقمة لا ينالها إلا به . فيجب حسن تكليفه ، وإن أساء اختيار نفسه في ترك الإيمان .

فإن قيل : هلا قلتم : إن تكليفه يقبح ؛ لأنه قد حصل مستحقا للثواب ، فإذا علم تعالى أنه إن كلفه أحبط ذلك قبح منه أن يكلفه .

قيل له : إن إيجابه للثواب الذى استحقه إذا كان بفعله وبسوء اختياره فهو بمنزلة ( ١١/٣٢ ) ( النقي )

اختياره ما يستحق به العقاب فإذا حسن تكليفه وإن علم ذلك من حاله فيجب حسن ذلك ، وإن علم أنه يحبط الثواب .

فإن قيل : إنه تعالى إذا علم أنه يحبط الثواب الذي قد استحقه ، ثم كلفه مع العلم بذلك من حاله ، فكأنه قد استفسده في التكليف الأول وفي حصول الثواب ؛ لأنه لو أراد نفعه لاخرته ؛ لكي يبقى ما استحقه من الثواب . فإذا بقي التكليف عليه فكأنه يريد لفساده وزوال ثوابه ، فيجب القضاء بقيه تبقية التكليف عليه . ويفارق بذلك التكليف للبتداء ، وإن علم من حال المكلف أنه / يكفر .

١٤٨

قيل : إن استفساد المكلف فيما قد وجد وتقصي مستحيل ؛ كما أن استصلاحه فيه مستحيل . فإذا صح ذلك لم يمكن أن يقال : إنه استفساد فيما تقدم من تكليفه ، وحصل واقعا من إيمانه ، فيجب حسنه ، وإن علم أنه يختار الكفر عنده ، إذا أتى في ذلك من قبل نفسه . وإذا جاز أن يبتدأ بالتكليف مع العلم بأنه يكفر ، ويستحق العقاب العظيم ، فهلاً جاز أن يبقى التكليف عليه ، وإن حرّم نفسه الثواب واستحق العقاب ؛ لأن هذا العقاب لا بدّ من أن يتناقص بالثواب المتقدم ؛ لأنه يسقط ما يكافئه منه . فيجب أن يكون هو بأن يحسن أولى من تكليف من يعلم أنه يكفر ابتداء .

فإن قيل : إنه إذا كلفه ابتداء صلح أن يقال فيه : إنه تعالى لو أراد نفعه بالثواب لم يصح أن يرضه له إلا بهذا الطريق فلذلك حسن . وليس كذلك تبقية التكليف على من قد آمن مع العلم بأنه يكفر ؛ لأنه لو أراد نفعه لاقتصر به في التكليف على ما أطاع فيه ، واستحق الثواب عليه ، ولما زاده تكليفا . فصار هذا التكليف الزائد في أنه يقيح لتأثيره فيما قد استحقه من الثواب أبلغ من للفسدة التي تقتضي اختيار القبائح ، والإخلال بالواجبات .

قيل له : إنه تعالى كما يحسن منه أن يكلف ابتداء من يعلم أنه يكفر ، فيرضه بذلك



لمنزلة الثواب ، ولا يقتصر به على منزلة الفضل ، فله تعالى أن يكلفه تكليفا بعد  
تكليف ، ويمرضه بذلك لمنزلة عالية لا ينالها ببعض ذلك ، ويقتصر به على بعض . / ١٤٨ ب  
ولا فرق بين من قال بقبح التكليف الزائد ، مع مافيه من التعريض لمنزلة زائدة ،  
وبين من حكم بقبح تكليف من يعلم أنه يكفر ابتداء ، وإن حصل تعريضا  
لمنزلة عالية .

وقد بينا من قبل أن المتعبر بما يريد تعالى بالكلف من المنزلة . فإذا أراد تعريضه  
لمنزلة مخصوصة ، وصح أن يكلف ما يعلم أنه يصل معه إلى تلك المنزلة لم يحسن تكليف  
ما يعلم أنه يكفر . ومتى أراد به منزلة عظيمة قد علم أنه لا ينالها البتة [ إلا ] بضرب من  
التكليف حسن<sup>(١)</sup> أن يكلفه ما يعلم أنه يكفر ببعضه أو كله .

فإذا ثبت ذلك لم يحسن منه سبحانه تبقية التكليف على المؤمن على وجه يعلم أنه  
يكفر ، مع أنه يصح أن يكلفه على وجه يعلم أنه يؤمن ، ويستحق القدر الذي عرض له  
من الثواب . وقد بينا أن المفسدة إنما تقبح لأنه يقتضى أن للكلف قد أتى فيما اختاره  
من المعاصي من جهة للكلف ، ولأن المكلف لو أراد نفعه لما فعل ما يفسد عنده ، لأن  
المعلوم من حاله أنه متى لم يفعل ذلك ، والتكليف ثابت على ما هو عليه والتعريض  
لثواب ، أنه يصلح ، ومتى فعل ذلك به اختار الفساد ، فيجب أن يكون في حكم الصاد  
له عما عرض له ، وهذا يقبح ، ويمجرى مجرى المتناقض في الدواعي . وليس كذلك إذا  
بقي التكليف على المؤمن مع العلم بأنه يكفر ؛ لأنه قد عرضه لمنزلة زائدة لا يصح أن  
ينالها إلا بهذا التكليف الزائد . وإنما يؤتى في حرمانه نفسه الثواب / واستحقاقه العقاب ١٤٩  
من قبل سوء اختياره . فيجب حسنه ومقارنته للمفسدة .

فإن قيل : ليس الوالد إذا علم من حال ولده أنه قد نال حظا من الأدب والعلم ،

(١) في الأصل : « وحن » .

وعلم أنه إن بقي الأمر بالتعليم والإفناق عليه أفسد مآلته أولاً ، وترك التعليم ثانياً أن ذلك يقيح منه وهذه صورة التكليف الذى ذكرتموه ، فيجب كونه قبيحاً .

قيل له : إن الوالد إذا كان يهتم بما يحصل من ولده من إفساد مآلته ، قبح منه أن يأمره ثانياً بالتعليم ، لما فيه من استجلاب مضرة ، لا منفعة تتعقبه . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأننا قد بينا أنه يقتضى التمرىض للزلة الزائدة ، فيجب أن يحسن ، وإن علم أنه يسىء إلى نفسه بما يختاره من الكفر الذى يقتضى حرمان الثواب واستحقاق العقاب . ولو أن هذا الوالد كان لا يهتم بذلك لحسن أن يعرضه للمنفعة الزائدة إذا كان من قبل نفسه يؤتى فيما يختاره من إفساد ماضى من تعلمه .

فإن قيل : أليس الواحد منا لو علم من حال الجائع أنه إن قدّم إليه قدرًا من الطعام واقصر عليه أنه يأكل ويسدّ جوعته ، وإن زاد قدرًا آخر فإيا يقدمه إليه أفسد تأثير ما تقدم من الأكل ، وأضرّ بنفسه ضرراً مبتدأ بترك الأكل أن تقديم هذا الزائد يقيح ، والاعتصار على ما تقدم يحسن ، فهلّا قلّم بمثله فى التكليف ؟

قيل له : ليس الأمر فى الإطعام على ما قدرته ، بل يحسن من الطعام تقديم لون بعد لون وتمريضه بذلك لمنفعة ، وإن علم أن عند تقديم اللون الثانى يفسد ما تقدم كما يحسن / أن يتبدّله بالإطعام مع العلم بأنه يترك تناوله ، ويستحقّ بذلك الذمّ والعقاب . فالحال فيهما واحدة على ما قلناه فى التكليف .

١٤٩ ب

فإن قال : إن حسن ما ذكرتموه فيجب أن يحسن منه تعالى بعد إدخال المؤمن الجنة ، وإثابته إياه زماناً أن يكلفه ، وإن علم أنه يكفر ، ويُرْزَل ما يستحقه من الثواب متى قبح ذلك وجب لمثله قبح ما قلتموه .

قيل له : إنه جَلّ وعزّ قد لا يختار من الأفعال ما لو اختاره لحسن ، فلا يجب إذا علمنا أنه تعالى بعد إدخال المئاب الجنة لا يكلف التكليف الذى سألت عنه أن يُحكّم

بقبحه ، كما [ لا ] يجب إذا علمنا أنه تعالى لا يكلف مع العلم بأنه يؤمن ويزداد ما يستحقه من الثواب أن يحكم بقبحه ، فيجب أن يكون القول فيها سألت عنه وفيها ذكرناه يفتق . وإن كان لابد من حال أخرى لا يشوبها كلفة ولا تنقيص ، كما أنه لابد من حال تكليف لا تخلص فيها الذات والنعم .

فإن قيل : إذا حكم بقبح تكليف إحدى الطاعتين إذا كان للعلوم أنه يكفر فيها ، ويطيع في مثلها في حال واحد ، فهلاً حكم بقبح التكليف الزائد في وقت ثان ، مع العلم بأن التكليف الأول يؤمن عنده لا محالة .

قيل له : إن تكليف إحدى الطاعتين إنما قبح إذا كان تعالى يصح أن يمرضه لهذا القدر من الثواب بما يطيع عنده فلا يكون في تكليفه لما يعلم أنه يمرضه عنه فائدة . وليس كذلك إذا جمع بين التكليف في الوقتين ؛ لأنه بمنزلة أن يجمع تعالى بين تكليف الطاعتين ، وذلك مما يحسن عندنا على ما يتنا القول فيه .

وما يبين محبة / ما قلناه أنه تعالى قد كلف على هذا الوجه ، وقد بينا من قبل أن ما يلتبس الحال في حسنة أو قبحه ولم يكن له أصل في الشاهد ، وثبت وقوعه من الله تعالى فيجب القضاء بحسنه ؛ لأن قيام الدلالة على أنه تعالى لا يفعل التوبيخ يجرى في الدلالة على حسن الفعل الواقع منه يجرى أن يعلم الوجه الذي له حسن على التخصيص . فإذا صح أنه تعالى قد كلف من يعلم أنه يكفر بعد إيمانه ، فقد ثبت أن ذلك حسن . وقد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يقال : إن وجه حسنة أن تكليفه لطف للغير ؛ لأن ذلك إنما كان يصح لو كان هذا التكليف عبثاً إذا افترد ، فإذا صح بما قد مر أنه فيه ما يخرج من كونه عبثاً ، وبطل القول بأنه ضرر بالمكلف ، لم يبق إلا ما قلناه في وجه حسنة .

وقد بينا من قبل أنه لا يمكن أن يدعى في جميع المكلفين أنهم ماتوا على الإيمان ، وأن أدهاء هذا القول بخلاف ما تعلمه من دين الرسول عليه السلام ضرورة ، وبخلاف

الموجود من حال كثير من المكلفين . ولا يمكن أن يدعى في كل مكلف مات على الكفر أن يقضى بأن ما تقدم منه من الإيمان لم يلاقه في الباطن ما سلم معه الثواب ؛ لأن العلم بذلك من دين الرسول صلى الله عليه كالأول . وقد ورد نص الكتاب بما يدل على ذلك وما ورد في الشريعة من بيان حكم المرتدة كالشاهد لذلك .

### فصل /

١٥٠ ب

في تكليف الكافر الذي يُعلم أنه إن بقي  
عليه التكليف آمن هل يجب أم لا ؟ وهل يقيح اختراجه أم لا يقيح ؟

قد بينا أن شيخنا أبا علي رحمه الله كان يقول بوجوب إداسة التكليف على من هذا حاله ، وأن شيخنا أبا هاشم رحمه الله يجوز أن يبق عليه التكليف ، وأن يقطع عنه بالاخترام وغيره ، وإن كان يقول متى كُلف أولاً إلى حين وغاية فلا بد من أن يبق وتزال عنه اللوائح ، لا لأن المعلوم أنه يؤمن ، لكن لأنه لا يجوز أن يكلفه ويعنه من فعل ما كُلفه . ولذلك يسوى في هذا الحكم بين من يعلم أنه يؤمن ، وبين من يعلم أنه يكفر .

والأصل في ذلك أنه لا يجب عليه تعالى أن يكلف ابتداءً من يعلم أنه يؤمن ؛ لما نبهه عند القول في الأصلح ، ولا خلاف في ذلك بينهما رحمهما الله . فإذا صح ذلك ، وثبت أن التكليف الثاني لا يصح كونه لطفاً في التكليف الأول ولا في نفسه ؛ لأن اللطف إنما يصح في المتعذر الذي إن وقع اللطف اختاره المكلف ، وإن لم يقع لم يحتره ، وذلك مستحيل في التكليف للامتناع . ولا يصح أن يكون لطفاً في نفسه . فيجب لثبوت هذين الأصلين صحة ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله .

فإن قيل : إن تكليف من يعلم أنه يؤمن ابتداءً إنما لم يجب / لأنه لا يتحرز به من ١٥١  
مضرة قد نزلت به ، وإنما المقصد به التعريض للنفعة ، وليس كذلك حاله إذا كان  
المكلف قد كفر من قبل ، لأنه يتحرز بهذا التكليف من الضرر الذي استحقه بالتكليف  
الأول . فذلك وجب أن يكلفه تعالى . وإذا ثبت في المقول أن التحرز من المضار يجب  
علينا ، فكذلك يجب عليه تعالى أن يمرضنا للأمر الذي نتحرز به من المضرة سيما إذا  
كانت المضرة حصلت لأمر تفضل به تعالى ؛ لأنه لو لم يكلف التكليف الأول لما كفر  
المكلف ، وإنما صح أن يكفر لأجله ، فيجب أن يديم عليه التكليف ليتحرز بما استحقه  
من المضرة . وإذا ثبت أن اللطف واجب على القديم تعالى من حيث يجب على المكلف  
أن يفعل ما يصلح به وعنده ، فكذلك إذا وجب على المكلف التحرز من المضرة وجب  
على القديم تعالى فيمن استحق العقاب أن يمكنه من الأمر الذي يتحرز به منه .

قيل له : إن المضرة التي استحقها إنما أتى فيها من قبل نفسه ، لا من قبله تعالى ؛  
لأنه جل وعز إنما كلفه أولاً ، لكي يطيع فيستحق الثواب ، وعرضه بالتكليف وسائر  
ما فعله للمنافع . فإذا كفر واستحق العقاب فإنما أتى من قبل نفسه ، ولا يجب عليه سببانه  
أن يمكنه من إزالة المضرة التي أدخلها على نفسه ؛ لأن ذلك لو وجب عليه تعالى لكان  
إنما يجب لاختصاصه بأنه يمكن إزالة المضرة به ، فكان يجب مثله على الواحد منا كما  
أزمننا أصحاب الأصلح القول بأن للنفعة التي مثلها يجب عليه تعالى يلزم أن تكون / ١٥١ ب  
واجبة علينا وقد صح أن الواحد منا لا يجب عليه تمسكين غيره من إزالة المضار التي  
أتى فيها من سوء اختياره ، فكذلك القول فيه تعالى .

وإنما قلنا : إن اللطف يجب على القديم كما يجب علينا مصالح أنفسنا لا على جهة قيامه  
عليه لكن لأن كونه مكلفاً مع أن الغرض به وصول للمكلف إلى المنافع يقتضى أن يزج  
عنه بالألطاف كما يزجها بالتمكين : ولذلك فصلنا بينه وبين غير المكلف في هذا الوجه .

وإنما أوجبتنا أن يفعل للرء ما يكون صلاحا له ؛ لأنه يتحرز به من المضار التي ينجسها إن لم يختار ذلك فالعلة في الأمرين مختلفة ، وإن اتفق الحكم فيهما . وذلك يبطل ما سأل عنه ؛ لأنه ظن أنا نحمل وجوب اللطف عليه تعالى على الشاهد ؛ فبنى سؤاله عليه . فإذا انكشف بما يتناه أن الأمر بخلاف ما قدره فقد زال الطعن ؛ لأنه تعالى من حيث كلف يجب أن يزج العلة بفعل اللطف ، والتكليف الثاني لا يجري هذا الجرى ، فعمله على ما قدمناه لا يصح .

فإن قال : لست أوجب هذا التكليف الثاني بعد الأول ، لكنني أقول : إنه تعالى في الابتداء إذا أراد أن يكلفه وقد علم أنه إن كلفه سنة كفر فيها ، وإن كلفه سنتين آمن في إحداها ، قبح الاختصار به في التكليف على السنة الأولى ؛ لأن غرض التديم تعالى إذا كان نمرضه لمنفعة ، وعلم أنه متى كلفه هذه المدة آمن ، وإذا اقتصر به على دونها لم يؤمن ، فيجب أن يكون الاختصار به على دون السنة ينقض الفرض بالتكليف . فذلك قلت بوجوب إدامة التكليف عليه .

قيل / له : قد بينا من قبل أن له تعالى أن يُريد به قدرا من المنفعة ، ولا يريد ما زاد عليها . وبيننا أنه تعالى إذا كان متفضلا بالتكليف ابتداء فيجب كونه متفضلا بمقاديره ، وبيننا أن الفرض بالتكليف وصوله إلى المنافع ، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يرشده بقدر دون قدر ؛ لأنه بذلك يتفضل . فإذا صح ذلك كان له تعالى في الابتداء أن يكلفه اللذة التي يعلم أنه يعصى فيها ، ولا يزيد في تكليفه عليها ؛ لأن علمه بأنه لو كلفه اللذة الثانية كان يؤمن لا يخرجها إذا اقتصر به على اللذة الأولى أن يكون قد عرض له لمنفعة لا ينالها إلا به ، ولا يقوم مقام ذلك التكليف في تلك المنفعة غيره . فيجب أن يحسن الاختصار به في التكليف عليه .

فإن قيل : فيجب على هذا أن يحسن منه تعالى أن يكلفه كل يوم يعلم أنه يعصى

فيه ، ويسلبه التكليف كل يوم يعلم أنه يطيع فيه ؛ وذلك ظاهر في أنه تكليف السقاء فإذا بطل ذلك وجب بمثله أن يقيح أن يكلفه السنة الأولى ، وهو يكفر فيها ، ويعتزمه السنة الثانية مع العلم بأنه يؤمن فيها .

قيل له : قد بينا أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله يجوز ذلك ، لأن الأحكام لا تختلف لكثرة الأشياء وقتها ، فإذا ثبت حسن ما ذكرناه في تكليف الشيتين وجب بمثله حسن تكليفه للإثابة الكبيرة على الوجه الذي سأل السائل عنه . وقد بينا أنه لا فرق بين التشنيع بذلك ، وبين ما يجوز أبو على رحمه الله : من أن يكلف تعالى كل فريق يعلم أنهم يكفرون ، ويزيل التكليف عن كل فريق يعلم أنهم يؤمنون . فإذا جاز ذلك عنده وإن / استشع في الظاهر فكذلك القول فيما قدمناه .

١٥٢ ب

يبين ذلك أن الشاهد يقتضى التسوية بين هذين ؛ لأن الوالد لو دبر ولده بأن يعرضه للتعلم في كل وقت يعلم أنه يفسد ولا يصلح ، وأزال عنه ذلك في كل وقت يعلم أنه يصلح ، أن ذلك بمنزلة أن يكون له جماعة أولاد ، يعلم من حال بعضهم أنه إن عرضهم للتعلم فسدوا ، ويعلم من حال الباقين أنه إن عرضهم لذلك صلحوا فيقصد إلى تمرير من يعلم أنه يفسد ، دون من يعلم أنه يصلح . فتنى اعتمد في المسألة الأولى على ذكر الشاهد وجب بمثله التسوية بينها وبين المسألة الثانية التي عارضها بها .

على أنا قد بينا أن على ما قاله رحمه الله في السكريات في قبح تكليف الطاعة التي يكفر فيها دون التي يؤمن فيها ، مع تساويهما في قدر الثواب ، يجب أن يقال : لا يحسن منه تعالى أن يكلف قدرا من التكليف في أوقات يعلم أنه يكفر فيها ، دون مثله في أوقات يعلم أنه يؤمن فيها وبيننا أن الوقت الواحد والأوقات في هذا الباب لا تختلف . وبيننا أنه يجب على هذه القضية أن يقال فيمن للموم أنه إن أدب عليه تكليف السنة الثانية يؤمن أنه يحسن منه تعالى الاختصار به على السنة الأولى إذا أراد في الابتداء ألا يكلفه إلا هذا ( ٣٣ / ١١ للنبي )

القدر ، إلا أن يعلم أن تكليف السنة الثانية التي يؤمن فيها كتكليف السنة الأولى في قدر ما يستحق به الثواب ، فلا يحسن إلا تكليف السنة الثانية . فأما الجمع بين التكليفين فحسن ، وليس بواجب ، إلا أن يكون تعالى في الابتداء أراد وصوله إلى هذا القدر من الثواب ، فلا يجوز ألا يكلفه ما يعلم أنه يصل به إليه ، ويكلفه ما يعلم أنه لا يصل به إليه .

١٥٣ فإن قيل : إن تكليفه / السنة الثانية يجب أن يكون لطفاً في تحلّصه من العقاب الذي استحقّه في السنة الأولى بمعاصيه ، فيجب أن يكلفه سبحانه ذلك .

قيل له : قد يتنا أن اللطف هو الأمر الذي عنده يختار المكلف ما لولاه لم يكن يختاره ، فلا يصحّ إلا في المنتظر من الأفعال دون الواقع . فلا يصحّ أن يقال : إن إدامة تكليفه لطف فيما تقدم ، ولا يصحّ أن يقال : إنه لطف في نفس التوبة ؛ لأن الكلام في هل يجب أن يكلفه التوبة أم لا . فلا يصحّ أن يحمل العلة في ذلك أنها لطف ؛ لأن كونها لطفاً في نفسها لا يصحّ .

فإن قيل : إنه يجب أن يكلفه التوبة لتكون لطفاً في غيرها .

قيل له : إنما يجب أن يكلف اللطف متى كُلف الأصل الذي اللطف لطف فيه . فأما إذا لم يكلف ذلك فتكليف اللطف غير واجب ؛ ألا ترى أن تكليف الإنسان الشرعيات ولما كلف<sup>(١)</sup> أصلاً غير واجب . ولا فرق بين من قال : يجب أن يكلف التوبة لأجل سائر التكليف ، وبين من أوجب أن يكلف سائر التكليف لمكان التوبة . وهذا متناقض كما ترى .

فإن قال : إن أوجب أن يقيمه تعالى ، ويكفّه ؛ لأن ذلك لطف في التكليف الثاني . قيل له : إن سائر وجوه التمسكين لا يصحّ كونها لطفاً ؛ لأن به يتمكّن من الفعل ،

---

(١) المراد : « لا يكلف » ولا جازمة وهي لا تدخل على الماضي ، ولكن المؤلف يستعمل هنا كثيراً .



وقد بينا أن اللطف بمنزلة الداعي في أنه يجب كونه متمكنا من الفعل وضده سابقا ، ليصح أن يلطف له ، كما يصح أن يقوى دواعيه إلى إثارة الفعل أو خلافه .

فإن قال : لست أقول : إن تكليفه السنة الثانية لطف لكنى أقول : إنه من حكم اللطف ؛ من حيث علم أنه إن / كُلف يتخلص من العقاب الذى استحقّه ، ولولاه لم يتخلص من ذلك .

قيل له : إن اللطف في التخلص من العقاب هو اللطف في الفعل الذى به يتخلص من العقاب ؛ لأن زوال العقاب واستحقاقه ليس بفعل للمكلف ، فإى قال : إنه لطف في زواله يجب كونه لطفًا في الفعل الذى به يزال وهو التوبة . وقد بينا أن الكلام في هل يجب أن يكلف التوبة أم لا ، فلا يصح أن يحمل الملة في وجوب تكليفه إياها أنها لطف ، وأن غيرها لطف فيها ، ولما كُلف للمكلف أصلا .

فأما قول السائل : إن تكليفه التوبة في حكم اللطف ؛ لأن بها يتخلص من العقاب ، فإن أراد أنها في حكم اللطف في الوجوب فهو موضع الخلاف ، وإن أراد أنها في حكم اللطف في أن بها يتخلص من العقاب فاللطف لم يجب لهذه الملة . ولذلك لو علم تعالى أنه يكفر على كل حال لوجب أن يلطف له بما يكون عنده أولى أن يؤمن ، ولوجب أن يلطف له فيما يفعله من الطاعات المحبّطة . وإنما وجب اللطف لأن تكليف ما هو لطف فيه قد ثبت ، فيجب أن تراخ عنه فيه ، كما يجب ذلك في التمكين فكما لا يجب التمكين ابتداء فكذلك اللطف .

فإن قال : إن الغرض باللطف أن يحتجب عنه القبيح الذى يؤدّيه إلى العقاب ، فإذا وجب أن يفعل به ذلك لأجل عقاب لم يستحقّ ، فالعقاب الذى قد استحق بأن يجب أن يفعل به ما يحرز به منه وزيله عن نفسه به أولى .

قيل له : قد بينا أن اللطف لا يجب للتخلص من العقاب الذى يشاء ؛ لأن عندنا

قد يجب اللطف في النوازل ، وإن كان لا يمتحن من ألا يفعلها مضرة . وقد نص شيخنا  
 ١١٥٤ أبو علي / رحمه الله على ذلك . فإذا ثبت أن اللطف لم يجب لهذه العلة سقط ما قاله . وإنما  
 وجب اللطف لثبوت التكليف في اللطف لطف فيه . وقد علمنا أن في هذه المسألة لم يحصل  
 التكليف أصلا . فالقول بوجود اللطف لا وجه له . فإذا ثبت ذلك لم يبق إلا القول بأنه  
 يجب أن يكلفه تعالى للمدة الثانية ، لكي يتخلص من العقاب ، ومن استحق العقاب لسوء  
 اختياره لا يجب أن يمكن من التخلص منه ؛ كما لا يجب أن يمكن من استحقاق الثواب .  
 وقد بينا من قبل أن العقاب يحسن من التقديم تعالى إسقاطه ، فلا يجوز أن يقال إنه سبحانه  
 يكلفه للمعصية الذي يحسن التفضل به ، فيجب أن يكون الوجه في حسن هذا التكليف  
 أن يعرضه لمنافع عظيمة . وقد بينا أنه إذا لم يجب في الابتداء أن يكلف مع العلم بأنه يؤمن  
 لم يجب مثله في الثاني . وقوله تعالى ( ولودوا<sup>(١)</sup> لعادوا لما نهوا عنه ) لا يدل على ما قاله ؛  
 لأننا لا نمنع من أن يكون هذا حال الكفار : أنهم لو كفوا ثانيا لم يؤمنوا ، وإن جاز  
 لو كان للمؤمن أنهم يؤمنون ألا يكفوا ، فمن أين أنه لو علم تعالى أنهم لا يمودون كان  
 يجب ردّهم إلى حال التكليف . وإنما نبه تعالى بذلك على أن ردّهم إلى حال التكليف  
 لو صح لكانوا سيعودون وإن علمنا أن ذلك يبعد ، خصوصا إذا ثبت أن التكليف  
 لا ينفك من تكليف معرفة الله من جهة الاستدلال . على أن القصّة هي في الكفار  
 خاصّة ؛ لأنه تعالى قال في آخرها : ( فذوقوا<sup>(٢)</sup> العذاب بما كفتم تكفرون قد خسر الذين  
 كذبوا بقاء الله ) / فمن أين أن النفاق لا يُعلم من حالهم أنهم لو ردّوا لم يمودوا والمخالف  
 ١٥٤ ب في هذه المسألة لا يفصل بين الكفار والنفاق .

فأمّا التعلّق بأنه يقيم من الواحد منا أن يدبر ولده هذا التدبير فيقتصر به في أوقات  
 التمرّض ، والأمر على المدة التي يعلم أنه يفسد فيها ، مع العلم بأنه لو أمره بعد ذلك لأطاع ،

(٢) الآية ٣٠ ، ٣١ سورة الأنعام .

(١) الآية ٢٨ سورة الأنعام .

فقد بينا من قبل أن الوالد إنما يقبح ذلك منه لأن تدييره الولد على هذا الوجه ينمى ولا يحسن منه استحلاب النعم من غير مفعلة تعود إليه . وبيننا أنه يجب على قضية الشاهد أن يقبح تكليف الفريق الذى يعلم أنهم يكفرون دون سائر من يؤمن ؛ لأن الوالد لو دبر أولاده على هذا الحد لقبح منه . وإنما يجب أن يمثل التكليف بتعريض الغير لمفعلة من غير عائدة ترجع إلى المرعّض . وقد بينا أن ذلك يحسن في الشاهد ؛ لأنه لو غلب على ظنه إن دعاه مدة من الزمان إلى الدين ردّ عليه ، وإن دعاه بمدّها قبل لم يلزمه إذا فعل الدعاء الأول أن يفعل الثانى من جهة العقل ، وإنما يجب ذلك الآن ممّا على بعض الوجوه المصلحة .

وأما التعلّق في ذلك بأن إزالة التكليف عنه في السنة الثانية توجب انقطاعه عن الثواب والسلامة ، وأن ذلك يدل على أنه في الابتداء لم يرد تعالى به الأمرين ، كما لو كلفه كل يوم يعلم أنه يكفر فيه ، دون كل يوم يعلم أنه يؤمن فيه لدل على أنه لم يرد سلامته فقد بينا من قبل ما يسقط ذلك ؛ لأن التكليف الثانى لا يؤثر في حكم التكليف الأول . فإذا كان لو لم يعلم / من حاله أنه يتوب ، لكان متى كلفه السنة الأولى قد أحسن إليه ، فكذلك إذا علم أنه يتوب . وقد بينا أن ثواب التكليف الثانى لا يتعلّق بثواب التكليف الأول ، فلا يصح أن يقال متى لم يكلف ثانياً دلّ على أنه لم يرد له أولاً السلامة والثواب . وبيننا الكلام فيما سأل عنه في حسن تكليفه كل ما يعلم أنه يكفر فيه ، دون كل يوم يعلم أنه يؤمن فيه في هذا الفصل وفي فصل قبله .

ولا يجب إذا كان كثرة اختيار العقل على وجه مخصوص يدل على أمر أن يدلّ قليله على مثله كما نقوله في اتفاق الصدق للأخبار الكثيرة أنه يدلّ على العلم وقليله لا يدلّ عليه ، إلى ما شاكلة . فلو سلم أن تكليفه على هذا الوجه يدلّ على أنه يريد انقطاعه عن السلامة والثواب لم يجب مثل ذلك إذا كان الكلام في تكليف واحد

على أن ما اتفقنا عليه من أنه يحسن تبيقة التكليف على من يعلم أنه يكفر بعد إيمان يُبطل ما اعتلّ به ؛ لأنه إن لم يدلّ ذلك على انقطاعه عن الثواب والسلامة الحاصلين له لم يدلّ ما ذكره على أنه أراد انقطاع المكلف عن السلامة والثواب اللذين يتوصل إليهما في السنة الثانية ومتى قال : إن تبيقة التكليف عليه وإن كفر بعد إيمان إنما يحسن ؛ لأنه إنما يؤتى في إزالة الثواب المتقدم من قبل نفسه ، وليس كذلك حال من لم يكلفه في السنة الثانية ، لأنه يؤتى من قبل الله تعالى من حيث أزال عنه التكليف .

قيل له : إنه تعالى لو اخترع من يعلم أنه يكفر لكان يفوز بالثواب الذي يستحقّه ، ولا يبطله . فمتى لم يحترمه / تعالى فإنما أتى من قبل الله ، ولم صار بأن يقال : إنه أتى من قبل نفسه من حيث كان يصح ألا يكفر أولى من أن يقال فيه أتى من قبله تعالى من حيث لم يحترمه ويزيل عنه التكليف .

وقد أزمه شيخنا أبو هاشم رحمه الله القول بأن كل من قُتل على كفر أو بمقوبة من رجم وقود يجب أن يعلم من حاله أنه لو بقي لم يقب ، وإن لم يجب ذلك في كل من قتله صلى الله عليه وسلم .

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله : لو قتل عليه السلام الأسارى الذين من عليهم لكان تعالى سيحيي من علمنا أنه آمن منهم بعد اللنّ عليه ، ويحمل إعادته له علماً لنبيه صلى الله عليه وسلم .

فلا يمتنع على هذا أن نقول بمثل في سائر ما أزمه ، فلا يحصل في هذا الإلزام إلا الاستبعاد ، لأن العلم بما سيكون من المكلفين لو بقي التكليف عليهم طريقه الاستدلال فله أن يقول : إذا علت بالدليل أنه تعالى يجب أن يكلف من قد استحق العقاب في الحال التي يعلم أنه يتوب فيها ، بنيت عليه حال كل من مات على الكفر أو قتل عليه ، وعلت أنهم كانوا لا يعوبون أبداً .

وقد أئتم أبو علي رحمه الله أنه كان يجب ألا يمّ تعالى من استحقّ القتل بإيجاب قتله ، بل كان يجب أن يستثنى منهم من المعلوم أنه يتوب لا محالة من شركه وورثته وفسقه ، إما على جهة التبيين ، أو بالصفة . فلما لم يخصّ تعالى ذلك علم أن إزالة التكليف تحسن عن يعلم أنه يؤمن .

وله رحمه الله / أن يقول : إنما عمّ تعالى ولم يخصّ وجوب إقامة الحدّ عليهم أو حسنه ، لأنه علم أنهم لا يتوبون ، ولو علم أن فيهم من يتوب لو لم يقتل لكان الله تعالى يستثنيه في الخطاب . لكن نقائل أن يقول له : قد علمنا أن في جملة المستحقين للقتل في أيام الرسول صلى الله عليه وسلم وبعده من قد آمن . فالأولى أن يعتمد رحمه الله في إسقاط هذا السؤال على أنه تعالى إنما لم يستثن لعله بأن الذين يقتلون لا محالة هم الذين قد علم أنهم لا يتوبون ، وأن من المعلوم أنه يتوب فلا بدّ من أن يعرض في أمره مالا يقتل معه أو يمنع تعالى من قتله ببعض الأمور كالتشبه وغيرها مما يحسن درء الحدود لأجلها .

وقد بينا أنه رحمه الله حكى عن أبي علي رحمه الله أنه التزم على هذا المذهب أنه يجب إذا علم تعالى من حال المكلف أنه إن عرفه أنه يموت بعد يوم أو يومين تاب أنه يجب عليه تعريضه ذلك كما يجب عليه توقيته إذا علم أنه يتوب . ثم قال : إن هذا المرفق لا بدّ من أن يصير ملجأ إلى التوبة ، فيزول عنه التكليف إذا كان وقت موته قريباً ، وإن تراخى صار هذا التعريف إفراء .

ولو أن شيخنا أبا علي رحمه الله امتنع من تجويز هذه للسألة لهذه العلة ، وقال : متى علم تعالى أن هذا المكلف يكفر ثم لا يتوب إلا بعد أن يعرف وقت موته ، يجب أن يفتيح تكليفه ؛ لأنه يؤدي إلى أحد أمرين إما أن يُقتطع عن التوبة ، وذلك لا يحسن عندي ، أو يعرف بوقت موته فيفتيح لمافيه / من الإغراء أو الإلجاء ، وجعل ذلك

موجبا للفرق بين هذه المسألة وبين المسألة الأولى ، لكان أقرب من أن يلتزم التسوية بينهما .

ويجب على مذهبه - رحمه الله - أن يقول : لو علم الله من حال بعض أهل النار أنه لو بقى التكليف عليه بمدّة عظيمة من حال زوال التكليف وحال الجزاء في الآخرة [لأمن] أنه كان يجب أن يبقيه ؛ فلما ورد السمع بأنه يزيل التكليف عن الكل في حال الجزاء قطعتُ على أن المعلوم أنه لا أحد منهم كان يتوب ويؤمن لو بقى التكليف عليه .

وقد أزم - رحمه الله - وجوب الزيادة في تكليف من يعلم أنه يؤمن . إذا علم أنه يطيع فيها . وهذا إنما يلزم متى رتب على ماقدّمناه بأن يبين أنه لا يصح أن يقال في وجوب تكليفه بمد الكفر إلّا وجوه<sup>(١)</sup> . إمّا أن يجب للطف ، أو لإزالة العقاب . وقد أسقطناه - أولاً لأنه لو لم يكلف لعلّ على أنه لم يرد بالتكليف الأول السلامة والنجاة ، أو لأنّه ينقض الفرض بالتكليف ، فإذا بطل ذلك لم يبق إلّا أنه إمّا يجب تكليفه لو وجب ؛ لأنه قد علم أنه يستحق الثواب ؛ فيجب على هذا أن يكلف من يعلم أنه يؤمن ابتداء ، وعلى جهة الزيادة حالاً بمد حال . ولو كان كذلك لوجب ألا يقطع - تعالى - التكليف عن الأنبياء الذين قد علمنا أنهم يؤمنون أبداً ، ولا يرتكبون ما يوجب استحقاق العقاب .

---

(١) في الأصل : وجوباً .

فصل<sup>(١)</sup> في ذكر أدلة استدلال بها في حُسن تكليف من يعلم أنه يكفر /  
وبيان ما يصح منها وما لا يصح

أحد ما استدلل به شيوخنا - رحمهم الله - على ذلك : أنه - تعالى - قد فعلَ لمن يعلم أنه يكفر مثلَ ما فعله لمن يعلم أنه يؤمن : من أنواع التمكن والألطف وغيرها ؛ حتى لم يدع شيئا لو فعله لأمن إلا وقد فعله . فكما يجب القضاء بحُسن أحدهما يجب مثله في الآخر ؛ لأن أحدهما قد وقع على الوجه الذي وقع عليه الآخر فيما يرجع إليه ، وإلى قصد فاعله .

يبين ذلك أن الواحد منا لو قدم الطعام إلى جاعقين ، وأدلى الخُبْل إلى غريقين ، وعرض الأموال والولايات على نفسين ، فانتفع أحدهما دون الآخر - وقد سوى بينهما في التمكن والألطف - كان محسنا إليهما ، وفاعلا لأمر حسن ، وإن اختلفا ؛ فانتفع أحدهما ، وأساء الآخر إلى نفسه . فكذلك القول فيما قدمناه من التكليف . وقد بينا من قبل أنه - تعالى - قد عرض للكُفِّ الذي يعلم أنه يكفر لمثل ما عرض له من يعلم أنه يؤمن ، وقصد بتكليفه ما قصد بتكليف الآخر . وذلك يبين صحة ما قدمناه : من أنه سوى بينهما فيما فعله بهما . فإذا صح كونه محسنا إلى من يعلم أنه يؤمن ، فكذلك إلى من يعلم أنه يكفر .

(١) من أصول المعزلة أنه يجب على الله سبحانه ترك ما هو قبيح في العقل ، وقد أشكل على هذا الأصل تكليفه تعالى الكافر ؛ لأنه إضرار به من جهة أنه إلزام أعمال شاقة لا يترتب عليه نفع بل استحقاق عقاب دائم ، ولا خفاء في أن مثله يفتح ، بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تنحصر . والمؤلف يعني بدفع هذا الإشكال ويطلب أعما إلتباب لأنه إذا لم يدفع يهدم أصلا جليلا من أصولهم . ويدور دونه على أن تكليف الكافر قصد به تمييزه للثواب بعد التمكن له ولزائنه أسباب القدرة . وزيف البعد في شرح للفاصل ( ١١٧ / ٢ ) - هذا الرد بقوله : « وكون تكليف الكافر لفرض التمييز والتمكن - أي جملة في معرض الثواب ويمكننا من اكتسابه - إنما يحسن إذا لم يعلم قطعا أنه لا يكتسب الثواب ، وأن استحقاقه العقاب والوقوع في الهلاك الدائم كان متفيا لولا هذا التكليف » . ( ١١ / ٣٤ )

فإن قيل : إنكم إذا لم تمتدروا في حُسن الفعل بِحُسنه وصورته ، فكيف حكمتم  
 ب ١٥٧ . بأن حُسن أحد هذين التكليفين بوجِب حُسن / الآخر وهَلَّا جاز أن يَختلفا في الحُسن  
 والقُبْح ، وإن استويا في الجِنس والصورة ؟

قيل له : لم نمتدِر فيما قَدَّمناه بالجِنس والصورة ، لكنَّا ذكرناهما ، وذكرنا الوجه  
 الذي وقعا عليه ، والوجه الذي قَصَدَ الفاعلُ بهما إليه ، وكلَّ فَمَين استويا في هذه الوجوه  
 وثَبِتَ حُسن أحدهما وجِبَ حُسن الآخر ، إذا لم يَملُقَ حُسنهما وقُبْحهما بكونهما  
 مَصْلُحة في أمرٍ غيره ، أو مُفسدة في أمرٍ سواه .

فإن قيل : هَلَّا قلتم : إن المَوجِبَ لِحُسن تكليف من يَعلم أنه يؤمن هو  
 اختياريه للإيمان واتِّفَاعُهُ بِذلك ، فحقَّ اتَّفَقَ بالتكليف وقُوعُ الإيمان حُسن ، وليس  
 كذلك حال التكليف للآخر .

قيل له : قد يَبْينُ مِن قَبْلِ أن وقوعَ إيمانه لا يكون مقتضيا لِحُسن تكليفه ، ويَبْينُ  
 أن العِلْمَ بأنه يؤمن لا يكون وجها لِحُسنه ، وذلك يُبْطلُ ماسألتَ عنه ، ويُبطلُ اعتبار  
 الشاهد أيضا .

فإن قيل : هَلَّا قلتم : إن تكليف من يَعلم أنه يكفر لم يقع على الوجه الذي وقع  
 عليه تكليف من يَعلم أنه يؤمن ؟ من حيث كُتِفَ وهو عالمٌ بأنَّ المكُفِّفَ يكفر  
 ويستغفرُ بالتكليف ولا يَنْتَفِعُ به . ويكون ذلك وجها لِقُبْحِهِ ، فذلك فرقنا  
 بين الأمرين .

قيل له : قد يَبْينُ مِن قَبْلِ أن علمه - تعالى - بأنه يكفر لا يقتضي قُبْحَهُ ، وأنه بمنزلة  
 غَلَبَةِ الظنِّ في الشاهد . وقَصَصِينَا القول فيه ؛ فلا وجه لإعادته .

فإن قيل : إن هذه الدلالة لا يَبْذَنُ من أن ترجع إلى الدلالة التي اعتمدتم عليها من  
 قبل ؛ وهو قولكم : إنه قد عرَّضَهُ لِمَترَلة عظيمة لا ينالها إلَّا به ، مع انتفاء / وجوه القُبْحِ



عنه ، ولا بُدَّ في بيان أصله من الرجوع إلى مثل الشاهد الذي رجعتم في الدلائل الأول إليه .

قيل له : لا يمتنع في الدليلين أن يكون أصلهما متققا ، ويكونَ الجواب عن السؤال الذي يورّد عليهما غير مختلف ، ولا يخرج كل واحد منهما من أن يكون دليلا . فنعن في الدليل المتقدم اعتبرنا حال التكليف وبينّا وجه الحسن فيه ، وانتفاء وجوه القبح عنه ، وحملناه على تبريض النير للمنافع في الشاهد ، وإن كان المعلوم أنه لا يتعرض لما . وفي هذا الدليل اعتمدنا على قيل له — تعالى — قد ثبت حسنه ، وبينّا أن سبيل تكليف من يعلم أنه يكفر سبيله . وإن كان قد يصح أن يوضع ذلك بذكر الشاهد . فكيف يصح القول بأن أحدهما هو الآخر . لكنهما وإن اختلفا — كما ترى — فإن طريقتهما وموضوعهما ، يتقارب وكذلك طريقة ردهما إلى الشاهد . فقد يصح من هذا الوجه أن يُجمع بينهما ، وأن يوضع أحدهما بالآخر ، ويصح أن يفرز أحدهما عن الآخر .

### طريقة أخرى

وقد استدلل على ذلك بأن الفعل لا يجوز أن يتأخر وجه حسنه أو قبحه عن حال وجوده وحدوثه ؛ كما لا يصح في معلول العلة أن يتأخر عن العلة ؛ لأن جهة <sup>(١)</sup> القبح والحسن في أنهما تقتضيان كون الفعل حسنا أو قبيحا بمنزلة المثل في إيجابها للملوك . فإذا صح ذلك ، وعلمنا أن التكليف في الحال قد وقع ، والمعلوم أنه يكفر على الحد الذي يقع لو كان المعلوم أنه يؤمن ، فلا <sup>(٢)</sup> / بينهما ألا وجود الإيمان في أحد التكليفين ١٥٨ ب من بعد ، [ و <sup>(٣)</sup> ] وجود الكفر في الآخر من بعد ، وذلك متأخر عن حال التكليف ،

(١) كان الأصل : « جهتي » بالثنية . أو الكلام على تقدير : « وجهة الحسن » .  
(٢) أى لا فصل ولا فرق بينهما .  
(٣) زيادة يقتضيهما السياق .

فلا يصح أن يقتضى قبحه أو حسنه ، فيجب أن يكون المؤثر فى حسنه أو قبحه ما يحصل فى حال الفعل ، وذلك يقتضى حسن هذا التكليف .

وليس لأحد أن يقول : أليس الضرر قد يحسن عندكم إذا استجلب به منفعة ، أو دفع به مضرة ، وذلك متأخر عندكم عن حال وجوده . فهلا قلتم بمثله فى التكليف ؟ وذلك لأن الضرر إنما تستجلب به المنفعة لما حصلت المنفعة ، وتستدفع به للمضرة لما اندفعت ، فهو فى حال وقوعه حدث على وجه يقتضى حسنه ، وإن كان لذلك الوجه تعلق بأمر يحدث من بعد . وكذلك القول فى سائر ما يسأل عنه من هذا الجنس .

فإن قيل : أستم تقولون : إنه متى ظن فى الأكم منفعة ودفع مضرة حسن ، وإن لم يكن للعلم أنه يؤدى إلى منفعة أو دفع مضرة ؛ فيجب أن يكون حسنه فى هذا الوجه هو لأجل الظن ، وأن يجب مثله فى العلم .

قيل له : إن الظن قد يكون وجها لحسن الفعل ؛ لأنه لا يمكن أن يجعل وجه حسنه وقوعه على الحد الذى تناوله الظن ؛ لأنه قد لا يقع على ذلك الوجه ، ويكون حسنا مع ذلك ، وليس كذلك إذا علم من حاله أنه يقع على وجه مخصوص ؛ لأن حصول اليقين بذلك من حاله يقتضى أنه إنما حسن لوقوعه كذلك .

فإن قيل : فهلا قلتم : إن تكليف من يعلم أنه يكفر إنما يجب لأنه يؤدى إلى مضرة ، وذلك معلوم من حاله على حسب ما ذكرتموه فى الأكم .

قيل له : إن الفعل لا يكون مؤذيا إلى غيره إلا على وجه معقولة . منها أن يعلم أن ذلك النهر يجب عليه أو يستحق به أو يحصل عنده بالعادة ، فيكون كالموجب عنه . فأما إذا عرى من كل ذلك لم يميز أن يقال : إنه يؤدى إليه . وقد علمنا أن التكليف نفسه

(٤) فى الأصل : « ولا » .

لا يؤدى إلى العقاب ، وإنما يستحقه بسوء اختياره وبفعل مبتدأ يستحقه ، وإن كان ذلك الفعل لا يصح إلا بعد تقدمه . فلا يصح أن يقال : إن التكليف قد أدى إليه فيجمل وجها لقبحه .

فإن قال : إنه كما لا يؤدى إلى المضرة فإنه لا يؤدى إلى المنفعة ، فلماذا حكمت بحسنه؟ قيل له : إن الأمر كما ذكرته ؛ لكنه لما صح أن يختار عنده ما يؤدى إلى منفعة ويختار عنده ما يؤدى إلى مضرة ، وإنما يحصل ترميضا لأحدهما دون الآخر بقصد الفاعل وإرادته ، فحق قصده أن يمرض به لمنفعة صار كأنه لا يصلح إلا له . فلذلك بطل القول بأن التكليف يقيح ؛ لأنه يؤدى إلى مضرة . وكألا يجوز أن يقال في تقديم الطعام إلى الجائع الذى يستحقه الله بتركه أكله وردّه : إنه يؤدى إلى مضرة فكذلك القول فيما قدمناه .

فإن قال : أستم تقولون : لو علم - تعالى - أن تكليفه زيدا مفسدة في تكليف غيره كان يقيح منه - تعالى - أن يفعله ، من حيث علم ذلك من حاله ، فهلا قلتم بمثله في تكليف من يعلم من حاله أنه يكفر؟

قيل له : إنه إذا علم - تعالى - أنه مفسدة فقد علم أنه مؤد إلى قبيح من حيث يختار عنده لا محالة ، مع أنه لولاه لما / اختار ، وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه غير مؤد إلى عقاب ؛ من حيث يختار عنده ما لولاه كان لا يختاره ويختار الصلاح بدلا منه ، فالاعتراض به عليه لا يصح .

وكذلك القول إن سألوا عنه - تعالى - : لو علم أنه لا يمكن المكلف أولا يثبته إن<sup>(١)</sup> أطاع ، إلى غير ذلك من السائل . فيجب أن يسلك في إسقاطها هذه الطريقة .

(١) في الأصل : « وإن » .

وهذه الأصول<sup>(١)</sup> هي أجود ما يذكر على هذه الدلالة ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون كون الفاعل عالما بما يؤدي الفعل إليه في حكم ما يقارنه من المعاني التي لها يحسن أو يقيح، فإذا جاز أن يكون حال العالم يؤثر<sup>(٢)</sup> في وقوع الاعتقاد علما، ووقوع الفعل محكا فملا جاز أن يكون مقتضيا لكون الفعل حسنا أو قبيحا ، لا لأن الفعل يحصل حسنا بكونه - تعالى - عالما - بذاته - بما سيكون في المستقبل ، لكنه متى كان عالما بذلك من حاله اقتضى ذلك وقوعه على بعض الوجوه ، فيقيح لذلك أو يحسن . فلا بُدَّ عند هذا التكليف من الرجوع في حسن تكليف من يعلم أنه يكفر إلى ما قدّمناه .

#### طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أنه إنما يحسن ذلك - وإن كان المعلوم أن المكلف يستصير باختياره الكفر الذي لولا التكليف لما صح أن يختار - من حيث كان فيه صلاح لنيره ، ويعلم - تعالى - أنه إن لم يكلفه فسد ذلك النير ، فلا يجوز أن يقطع عنه هذا التكليف . ويحسن فعله لأجله ، لأنه ليس بظلم فيحكم بتقيحه على كل/حال ؛ وإنما يحكم<sup>(٣)</sup> إذا لم يصلح به غيره ؛ لأنه عبث من حيث كان الغرض لا يقع به ، فإذا اختص بما ذكرناه بما يوجب ثبوت معنى فيه فيجب القضاء بحسنه .

وهذا بعيد ؛ لأننا قد بينّا - فيما تقدم - أنه ليس بعبث فيقال : متى حصل فيه معنى يحسن .

وقد بينّا أنه لو قبح أتعّب المضرة<sup>(٤)</sup> التي يستحقها المكلف ، وأنه لو قبح ذلك لما صح أن يحسن وإن آمن انطلق العظيم عنده ؛ لأن النعمة إنما تكافئ المضرة متى تعلقا

(١) جميع سوال ، ومولدة في السؤال ؛ كما في القام . وقد سبق التعليق على هذا .

(٢) في الأصل : « مؤثر » .

(٣) أي يحكم بتقيحه .

(٤) في الأصل : « المضرة » .

بحي واحد ، وأما في حَيِّين فذلك لا يصحّ فيها . وقد تفصّلنا ذلك من قبل ، ويتّنا أنه قد حصل في هذا التكليف الوجه الذي يمتنع من كونه عبثاً .

فإذا صحّ ذلك بطل التعلّق بهذه الطريقة ؛ لأنها مبنية على أن هذا التكليف عبث ، فإذا أرينا سقوط ذلك فيجب فساد التعلّق بها . وقد بيّنا ما يلزم هذا القائل من الشناعة التي هَرَبَ ممّا دونها ؛ لأنه يجب لو علم أن عبد ألف ألف رجل مكلف مع العلم بأنها تكفر يؤمن رجل واحد فيما كلف أو في بعضه أن يحسن تكليفهم ، وقد بيّنا من قبل أن العبث هو كلّ فعل يقع من القاصد لا لفرض . فأما إذا فعله لفرض وجب النظر فيه : هل يقيح أو يحسن من وجه آخر . ولذلك لم يلزم من قال : إنه - تعالى - بعاقب من لا يستحقّ العقاب القول بأن ذلك عبث ، بل الزمناه القول بأنه ظلم . وإنما تنسّع في بعض المواضع ، فنصف كل قبيح يقع منه - تعالى - بأنه عبث من / حيث كان ١٦٠ ب - سبحانه - لا تجوز عليه المنافع والمضارّ ، فيصير ما يقع منه لو كان قبيحاً في حكم ما لا غرض لفاعله فيه .

فالأعتماد على هذه الطريقة يبعد ؛ إلا أن يقصد التعلّق به <sup>(١)</sup> دفع قول من يمترض فيقول : إن تكليفه - تعالى - من يعلم أنه يكفر عبث ، فذلك قبيح ، فيقول له : إذا جاز أن يعلم أن عند تكليفه يؤمن غيره وخرج بذلك من كونه عبثاً فيجب أن يحكم بحسنه ، فيقرب التعلّق به . فأما أن يعمل ذلك هو الحيلة في حسنه فلا يصحّ ؛ لما بيّناه .

### طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أنه إذا لم يمتنع أن يكون في المعلوم أن من توافي <sup>(٢)</sup> بالكفر

(١) كذا والناسب « بها » أي الطريقة ، وقد يكون المراد : التعلّق بالأعتماد .

(٢) أي نول على الكفر .

يُخرج من صُلبه مَنْ يعلم أنه يؤمن من الأنبياء والصالحين ، ولم يُجزَ في حُكْمته أن يقطعهم عن التكليف ، ويقطع الأثم عن الشرائع التي يؤدونها إليهم ، فيجب القضاء بحسن تكليفهم ، وإن كان المعلوم أنهم يكفرون .

وهذا يقارب الأول في أنه يمكن أن يُدفع به قول مَنْ نسب التكليف إلى كونه عبثاً ، فيبين بهذا الوجه أن فيه معنى يخرج به من كونه عبثاً ، فأما أن يمكن أن يحمل مقتضيا لحسنه في الحقيقة ، أو دافعا لقول مَنْ ينسكح حسنه من حيث كان ضرا ، أو من حيث كان المكلف يعلم أنه يستتر بهذا التكليف ولا يختار ما يؤذيه إلى منفعة فمفيد .  
فإن قال : إن الحكمة تقتضي تكليفه ؛ من حيث يجب عليه - تعالى - أن يخلق ويكلف من يخرج من صُلبه من الأنبياء والصالحين ، وذلك / واضح في خروجه من كونه عبثاً وقبيحا .

١٦١

قيل له : إنه لا يجب عندنا خلق مَنْ يعلم أنه يؤمن ، ولا تكليفه ، على ما سنبينه من بعد ، فلا يجب أن يكلف مَنْ المعلوم أنه يكفر لهذه الِملَّة .

وبعد ، فإنه تعالى قادر على أن يخلقهم من غير أن يخرجوا من صلبه : لأنه تعالى هو الذي يخلق الأولاد والأرحام ، فهو جائز أن يخلقهم على غير هذا الوجه ؛ كما خلق أول الخلق على هذا الوجه ؛ فيجب - إن لزم تكليفهم وخلقهم - أن يُخلقوا من غير أن يحصل أمر يجرى تجري العبث ؛ لأن العبث إنما يخرج من كونه عبثا بأمر لولاه لما حصل ، فأما إذا حصل ذلك المعنى مع فقد فلا وجه لقوله . ولذلك قلنا : إنه لا يحسن منه - تعالى - أن يُعْرِضَ لِلْعَوْضِ فقط . فإذا صح ذلك ثبت أن ما ذكره من الوجه مما يصح أن يتبادر به من دون هذا التكليف ، وأنه إذا كان كذلك لم يخرج من كونه عبثا . فأما أن يخرج بذلك من كونه ظاهرا فلا يصح ؛ لأن ما يختص به أولادهم من اللافع المستحق بالطاعات لا يخرج من كونه مضرورا بالتكليف الذي علم أنه يكفر فيه . ومتى قالوا : إن هذا

التكليف ليس بضرر ، بل هو في حكم المنفعة ، قيل لم : فيجب أن يحسن ، علم من حاله أن يخرج من صلبه أنبياء ، أو لم يعلم ذلك من حاله .

### طريقة أخرى

وقد تعلق بعضهم بما يقارب ما قدمناه فقال : إنه - تعالى - إذا علم أن من توافى بالكفر / لولاه لما صحّ تكليف من يعلم أنه يؤمن ؛ لحاجتهم إلى مهلة وبقاء وغذاء ولباس ودواء . فإذا علم أن من ينسب إلى هذه الأمور لا بدّ من كونه عاقلا ، والعاقل لا بدّ من أن يسكّف في دار المحنة ، فلا بدّ من أن يسكّف ، وإن علم أنه يكفر ، وإلا بطل التكليف أصلا فيه وفيمن يعلم أنه يؤمن .

وهذا يبطل بما قدمناه ؛ إلا أن يدفع به قول من نسب هذا التكليف إلى أنه عبث ، وإن كان ذلك يبعد أيضا ؛ لأن جميع ما قاله قد يصحّ منه - تعالى - أن يخلفه للكلف ، وإن لم يخلق من يعلم أنه يكفر . وقد يصحّ أن يخلق من لا يبلغه حدّ التكليف ، فصحل به هذه الأمور ، ولا يسكّف ؟ وقد يجوز أن يجعله عاقلا على بعض الوجوه وإن لم يسكّف أصلا ؛ للإلجاء وغيره - على ما نبينه - فيفعل ما يتفدّى به المكلفون الذين يعلم أنهم يؤمنون . وذلك يبيّن أنه لا يصحّ لهم التعلّق بهذا الوجه والوجه الأول في إبطال القول بأن هذا التكليف عبث ، كما يمكن ذلك لمن يمثل بأنه - سبحانه - قد علم أن قومًا من المكلفين لا يؤمنون إلا عند هذا التكليف ، وإن كنا قد بينا فساد الجميع .

فأما التعلّق بذلك في بيان وجه حسنه أو إخراجيه من كونه قبيحا لأنه ضرر ، ولأن المكلف يعلم أنه يختار المضرة فلا يصحّ . ويجب الرجوع فيه إلى ما اعتمدناه له .

### طريقة أخرى

١٦٢

وأحد ما قيل في ذلك أن التكليف لو قُبِحَ إلّا أن يعلم أن المكلف / يؤمن ويقبل ،  
لوجب أن يكون قبوله وفعله الإيمان هو الذي جعل التكليف حسنا ونعمة ؛ لأنه  
لولا قُبَحُ ، ولأجله يحسن ويكون إحسانا ؛ ولو كان كذلك لكان العبد بأن يكون  
في حكم النعيم على مكلفه . من حيث صيرفعله إحسانا وصيره مستحقا للشكر . أولى أن  
يكون المكلف منعا عليه ، ولتناقض ذلك من حيث صيرفعله <sup>(١)</sup> يؤدى إلى ألا يكون  
تكليفه . تعالى - نعمة إلّا بالقبول ، وقبوله لا يصحّ إلّا وهو نعمة ، ويؤدى إلى ألا يصح  
منه - تعالى - أن ينمى على وجه منفرد به ، ولا يحتاج في كونه منعا إلى غيره . وقد  
علمنا فساد ذلك : فإذا بطل ذلك وجب حسن التكليف ، كان للمؤمن أن المكلف  
يؤمن أو يكفر . وهذا إن أمكن التعلّق به فإمّا يمكن في إبطال القول بأن التكليف  
إنما يحسن لأن المكلف يؤمن ، فأما إذا قال القائل : إنما يحسن لأنه - تعالى - عالم بأنه  
يؤمن ، أو قال : إن تكليف من يعلم أنه يكفر يقبح لأنه يكفر ، أو لأن المكلف يعلم  
من حاله أنه يكفر فيصير كونه عالما بذلك يقتضى وقوعه على وجه يقبح عليه ، فدفعه بما  
أورده لا يصحّ أصلا ، ولا يمكن أن يُتعلّق به فيما قدّمناه أيضا ؛ لأن لقائل أن يقول :  
لا يصير حسنا بإيمانه ، لكنه يكشف <sup>(٢)</sup> على أنه وقع في الابتداء حسنا ؛ كما أنه - تعالى -  
إذا دلّ على أن زيدا يؤمن أو أخبر بذلك من حاله ، فإيمانه يكشف عن أن الخبر وقع  
صدقا ، ولم يجب أن يكون حسنا بإيمانه ، حتى يكون هو المدحج على الصدق دون  
التقديم - تعالى - فكذلك القول في التكليف .

(١) في الأصل كتب خط على « فعله » كآله علامة الضرب على اللفظ وسبق القلم إليه ، وقد يكون  
التصديق الضرب على « صيرفعله » فيكون الأصل : « من حيث يؤدى »  
(٢) أى يكشف لإيمانه . وقد ضمن الكشف معنى الدلالة فماده بطل .



وليس له أن يقول : إن / الخبر يصير صدقاً بإيمانه ، ولولاه لكان الواقع من الخبر ١٦٢ ب كذباً وغيراً لهذا الخبر ، وليس كذلك التكليف . وذلك أن هذه التفرقة بأن تقتضى أن الصدق لا يحسن إلا بإيمانه ، وأن المدوح عليه المؤمن أولى من أن يقال بمثله في التكليف الذى قد يجوز أن يقع على الوجه الذى وقع عليه ، ولا يقع الإيمان من المكلف .  
وبعد ، فإن وجه الجمع بين الأمرين لا يسقط بهذه التفرقة ؛ لأنه لولا الإيمان لم يكن هذا الخبر أصلاً ، ولا كان صدقاً ؛ كما لولا الإيمان لم يقع هذا التكليف حسناً .  
فيجب إن أثر في حسن التكليف أن يكون مؤثراً في حسن الخبر الذى لأجله يفتح ويحسن جميعاً .

فإن قيل : إن الخبر إنما يحسن لأن المعلوم أن مغيبه يقع ، لأن وجود مغيبه علة في حسنه ،<sup>(١)</sup> أو لأن المكلف لا يوصف بأنه عالم بأن المكلف يكثر .

وبعد ، فقد ثبت أن الفعل قد يستحق به الثواب إذا كان المعلوم أن الغير ينتفع به ، ويزيد ثوابه لكثرة انتفاع الغير به ، وعلى هذا الوجه حملنا قوله<sup>(٢)</sup> - صلى الله عليه وسلم - : مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَمِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا ، فإذا صح ذلك لم ينتفع أن يقال في المكلف : إن قبوله يقتضى وقوع التكليف على وجه يكون نعمة أو على وجه عظيم . ولهذا قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - إن الإيمان نعمة من الله من حيث لم يصل إليه إلا بأمور من قبله - تعالى - قصد بها وصوله إلى الثواب .

---

(١) هذا الكلام غير متصل بما قبله . ويبدو أن هنا سقطاً ، والأصل ما منه : قيل : إن التكليف هنا يحسن لأن المعلوم أن المكلف يؤمن لا أن الإيمان علة في حسنه ، أو لأن المكلف الخ .

(٢) هذا من حديث رواه مسلم والنسائي وابن ماجه والترمذى ؛ كما في الترغيب والترهيب للذهبي في « الترغيب في البداية بالخير ليستن به ، والترهيب من البداية بالشر خوف أن يستن به » وهو في أوائل الجزء الأول .

وبعد ، فإذا صحَّ القول بأن الضرر ظلم إذا علم أنه يؤدي إلى مضرة ، وإن لم يكن وجه كونها<sup>(١)</sup> ظلما حصول تلك الضررة في المستقبل ، فكذلك يصحَّ خروجه من كونه ظلما إلى أن يكون حسنا من حيث يحصل عنده / منفعة ولا يكون حصولها موجبا لحسنه ، بل يكون في الحال حسنا من حيث علم ذلك من حاله ، فكذلك القول في التكليف . وذلك يبطل ما تعلق به هذا المستدل .

١ ١٦٣

### طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أنه لو لم يحسن تكليف من يعلم - تعالى - أنه يتوافق بالكفر لوجب القطع على أن كل مكلف يوافق أخيرا بالإيمان ، ولو كان كذلك لوجب كونه مغترى بالمعاصي ، لعله أنه وإن بلغ فيها الأمانى فلا بُدَّ أن يبقى حتى يؤمن ؛ وإلا لم يكن ليكلف أصلا وهذا يدعو إلى المعاصي ويُغري بها ، فإذا بطل ذلك وجب القول بأن المكلف يجوز أن يموت على كفر ، وعلى إيمان .

وهذا لا يصح ؛ لأن لقائل أن يقول : إنما أظعنُ بتكليف من يعلم أنه يكفر في إثبات الصانع أولا ، أو في إثباته واحدا ، لا ثاني معه يفعل القبيح ، أو في كونه حكما ، فكيف يصح أن تدفعوا قولي بأن تثبتوا أن إثبات هذا التكليف يكون إغراء بالمعاصي ، أو ليس ذلك معكم مؤكدا لسؤالي ؛ لأنني أقول : إن كان هذا إغراء فيجب قبحه ، وإن لم يكن إغراء فيجب أيضا قبحه ؛ من حيث كان تكليفا لمن يعلم أنه يكفر . وإنما يجب أن تدفعوا كلامي بأن تثبتوا أن هذا التكليف يحسن ، لا بأن تقولوا : إنه لو لم يقع على هذا الوجه لكان إغراء بالمعاصي .

فإن قلتم : إنما يبطل قولك لأنه يؤدي إلى قبح تكليف من يعلم أنه يؤمن أيضا ؛

---

(١) أي كون الضرر ، وأنته لتأويله بالنسبة أو نحو هذا .

لأنه يجب أن يعلم أن يوافق بالإيمان ، فيدعوه ذلك إلى اختيار المصالح والإقدام على ما شاء منها .

قيل لكم : لو صحت ما قلتموه في ذلك لم تخرجوا / من أن تكونوا عادلين عن جواب ١٦٣ ب  
مسألتى ؛ لأن وجه حسن هذا التكليف لا يظهر من حيث لو لم نقل بحسنه لوجب قبح  
سائر التكليف ، بل يجب أن يبين وجه حسنه بأمر يخصه . وإلا في أن أقول : لو كان  
وجود هذا التكليف الذي أدعى أنه قبيح هو الذي يقتضى حسن سائر التكليف ،  
ويخرج المكلف من كونه أغرى<sup>(١)</sup> بالمصيبة فيجب<sup>(٢)</sup> قبح جميعه ؛ لأن ما لا يثبت إلا  
بثبوت أمر آخر قبيح يجب القضاء بقبحه .

وبعد فقد بينا أن الأنبياء - عليهم السلام - لا يقع منهم كبائر ، ويعلمون ذلك من  
حاله<sup>(٣)</sup> كما نعلمه ، ولم يوجب ذلك كونهم مُقرّين بالمعاصي ؛ لأنه<sup>(٤)</sup> إذا لم يجب فيمن نعلم  
في كل حال أنه لا يكفر ولا يفسق أن يكون مفرّساً فيها<sup>(٥)</sup> ، يجب ذلك فيمن نعلم أنه  
سيُتوب في آخر عمره ، ويؤمن أولى .

وليس هذا من قولنا : إن تعريف<sup>(٦)</sup> الصفات إغراء ؛ لأن العلة في ذلك غير معتدّة  
بها ؛ لأنه لا ضرر يستحقه عليها . وليس كذلك حال من عَرَفَ أنه يبقى إلى أن يؤمن ؛  
لأنه بارتكاب ما يرتكبه من الكبائر لا يخرج من أن يكون مُدْخِلاً نفسه في عقاب معتدّة

(١) في الأصل : « اغرا » . (٢) جواب لو . والأولى : « لوجب » .  
(٣) كذا ، وكان الأصل : « حلّم » . (٤) لو كان مكاتباً واو العطف كان أدب .  
(٥) الأسوغ : « فالأ » .

(٦) جاء قوله تعالى في سورة النساء : ( إن تجنّبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم )  
والسيئات هي الصفات من الذنوب . وقد ضمنت هذه الآية غفران الصفات باجتناب الكبائر ، فرأى  
فريق من العلماء أن الواجب إخفاء الصفات وعدم الإبانة عنها لئلا يترك كل ذنب محتملاً للكبيرة والصغيرة  
فيكون ذلك زاجراً عن الإقدام عليه ، أما البيان فهو إغراء بالصفات إذ يكون على ثقة بغفرانها عند  
اجتناب الكبائر . قالوا : وتظهر هذا إخفاء الصلاة الوسطى في الصلوات ولبلة الله در في ليلي رمضان  
وساعة الإجابة في ساعات الجمعة . وانظر تفسير الفخر الرازي في الآية السابقة .

به ، فعلمه بذلك يخرج من كونه منفرى ، وليس هذا من تعريفه - تعالى - أنه يفتر الكبار لوعرف ذلك بسبيل<sup>(١)</sup> ؛ لأن تعريف ذلك يقتضى أن الكبير كالصغير في أنه لا يستحق به مضرة البتة ، فلذلك دخل في باب الإغراء . وليس كذلك إذا علم أنه سيؤمن في آخر عمره .

على أن قائلا لوقال : إن المكلف يجب أن يعلم أن المكلف سيؤمن للاحالة حتى يحسن تكليفه ، وللمكلف لا يجب أن يعلم ذلك ، بل يجب أن يشك فيه ؛ لأنه لا دليل يقتضى قبحه فلا دليل يقتضى حسنه لم يمكن دفع هذا الكلام / بالتناق بالإغراء . فلو قال : إنه - تعالى - يكلفه ، ولا يُعْطَرُ بالله في وقت مواجهة للمامى هذا الباب لكيلا يكون منفرى لم يمكنه دفعه بماقوله . فكل ذلك يوهن هذا الكلام ، وإن كان لا يبعد أن يتعلق به على وجه أن يقال : لو علم كل مكلف ، أو ذل على أنه سيؤمن آخر ، وقد ثبت أنه - تعالى - حكيم ، وأن في المكلفين من يعلم من حاله أن علمه بذلك ينرى بالمامى لوجب ألا يكلف الكل أو البعض ؛ لأنه لا يمكن أن يدفع أن ذلك يكون إغراء للبعض وإن لم يكن إغراء للجميع ، فيكون الكلام قريبا ، وإن لم يكشف به وجه الحكمة في تكليف من يعلم أنه يكفر .

#### طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أنه لو قبح تكليف من يعلم أنه يكفر لم يكن بعض التكليف بذلك أولى من بعض ، فكان يجب أن يعلم للمكلف إذا عزم على كفر<sup>(٢)</sup> وفسق أنه إما أن يُنزع منه ، أو يُحترم<sup>(٣)</sup> دونه ، وهذا يلجئه إلى ألا يفعل القبيح ولا يريد ، والإلجاء يزيل التكليف أصلا ، فيجب حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ويفسق ؛

(١) في الأصل : « سبيل » .

(٢) لعله في الأصل : « أو » والفسق بالمامى غير الكفر .

(٣) أى يحول ، يقال : اخترته النية : أخذته .

لتحصل التخلية ويزول الإلجاء ، فيصح التكليف . وقد تعلق شيخنا أبو علي - رحمه الله - بذلك في إبطال قول المجبرة : إنه - تعالى - إذا علم وقوع الشيء من العبد ولم يمنع منه فيجب كونه مريداً له ، وماأراد لا يبد من أن يقع ، بأن قال : كان يجب أن يكون العبد مُلجأً إلى أفعاله التي لم يمنع منها ، وإلى ألا يفعل ما لم يرد منه .

وهذا يبطل بقرينة مما قدّمناه ؛ لأن لقائل أن يقول : وماق كونه هذا التكليف مؤدياً إلى الإلجاء مايجب حسنه ، بل ذلك بأن يوجب قبح التكليف كله من حيث يقع على وجه الإلجاء أولى ، ولأن ذلك لا يكشف عن وجه الحكمة فيه ، ولا يبين فساد ادّعائهم <sup>(١)</sup> لحصول وجه القبح فيه ، فالتعلق به يبعد . إلا أن / يُبنى على أنه - تعالى - ١٦٤ ب قد ثبت كونه واحداً ، وأنه حكيم ، وأنه قد كلف على وجه يحسن ، ولو قلنا : بقبح تكليف من يعلم أنه يكفر لاقضى قبح كل تكليف ، وقد علمنا حسنه من حيث فعله - تعالى - ، أو من حيث يؤدي إلى المنافع ، فما أوجب قبحه يجب فساد له ليصح ذلك ، وإن قرب مما قدّمناه : من أنه - تعالى - إذا ثبت أنه قد كلف من يعلم أنه يكفر ، وقد ثبت حكمته ، فيجب أن يكون ذلك حسناً وإن لم يبين وجه حسنه .

وبعد ، فإنه بالآ يكلف الشيء لا يصير مُلجأً إلى ألا يفعله ، ولا بأن يعلم بالدليل ألا يقع منا باختيارنا <sup>(٢)</sup> ؛ لأن أسباب الإلجاء معقولة ، وليست في هذه الأمور حاصلة .

### طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أنه - سبحانه - لا تجوز عليه الحماة ، وحكمه مع جميع العباد (حكم <sup>(٣)</sup> واحد) فلا يجوز أن يرّض بعضهم للمنافع إلا ويصح أن يسوّى بينهم فيها ،

(١) أي ادعاء القائلين بقبح تكليف الكافر .

(٢) في الأصل : « اختيارنا » .

(٣) في الأصل : « حكما واحدا » .

وقد علمنا أن التسوية بين من المعلوم أنه يكفر وبين من المعلوم أنه يؤمن لا تحصل إلا بالتكليف ، فيجب أن يكلف الكل ، ولا يجوز أن يجب ذلك في الحكمة إلا وهو حسن ؛ لأنه لو لم يسو بينهم لوجب المحاباة أو إسقاط التكليف عن الكل .

وهذا بعيد . وذلك لأن التكليف غير واجب ، فلما قلنا أن يقول : إنه - تعالى - بكلف من يعلم أنه يؤمن تفضلاً ، ومن المعلوم أنه يكفر لا يكلفه أصلاً ؛ لأنه يقبح ، ولا يجب بذلك كونه محابياً ؛ لأن من يقول في أمثال ذلك : إنه محاباة إنما يقوله فيما لو لا كونه محاباة لحسن دون ما يقبح لوجه آخر ، فيجب أن يدل أولاً على حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ، ثم يقال : لو لم يفعل ذلك / لكان محابياً . على أن المحاباة عندنا ليست من هذا الباب . ولا يمتنع أن يفعل - تعالى - بيمض عبيده من الإحسان والتفضل مالا يفعله بغيره ، ويفعل به من إسقاط العقاب مالا يفعله لغيره ، ولا يكون بذلك محابياً ، على ما نبينه من بعد .

وبعد ، فإن قائل أن يقول : إن كان متى لم يكلف من يعلم أنه يكفر يكون محابياً بتكليف من يعلم أنه يؤمن ، وإذا كلفه يكون فاعلاً لفعل قبيح فيجب ألا يكلف أحداً أصلاً ؛ لتزول المحاباة ويخرج من كونه فاعلاً فعلاً قبيحاً ، فلا بد عند هذا القول من أن يبين حسن هذا التكليف ، وفي ذلك رجوع إلى غير هذه الدلالة .

### طريقة أخرى

وقال بعضهم : قد ثبت في الشاهد أنه يحسن اتخاذ الآلات والأطعمة والكسوة وغيرها مما ينتفع به ، وتصح معه الأفعال ، وقد علمنا أنه يحسن اتخاذ ذلك وإصلاحه ، وإن علم أنه قد ينتفع به من يمضي ويسعى في القبايح ، كما قد ينتفع به من يطعم ويسعى

في المباحات ، وإذا صحَّ ذلك فيجب أن يحسن منه - تعالى - تمكين المكلفين وتكليفهم ، وإن علم أن بعضهم يكفر .

وهذا يبعد ؛ لأن متخذ الآلات وغيرها فيما بيننا يفعله لمنافه أو دفع المضار عن نفسه ، فحق أمل منه ذلك حسن منه أن يفعله ، ولا مُتَّبِعٌ فيما يفعله بانتفاع الغير به أو ألا ينتفع ؛ لأن اختيار غيره للانتفاع بذلك أو خلافه لا يؤثران في حصول الفرض له على وجه يقتضى حسن تكليفه <sup>(١)</sup> ، سيما وليس فعله بموجب القبيح الذى فعله غيره ، وإنما يختاره ذلك الغير ، ولا هو مكلف له ولا أمر ، بل تحصيله للآلة باختياره / ١٦٥ ب وتصرفه فيها كمثل <sup>(٢)</sup> فكيف يقال : إن اتخاذه الآلات يبيع بمن يرجو بها المنافع ودفع المضار ، وليس كذلك حال التكليف ، لأنه - تعالى - وإن مكَّنه فقد ألزمه فعل الطاعة واجتناب المصيبة ؛ فإذا علم أنه لابد من أن يُقدم على المصيبة التى تؤذيه إلى النار ، فيجب أن يكون فى حكم الحامل <sup>(٣)</sup> له على ذلك والوقوع له فيه ، فيضالِف من هذا الوجه مأمثله به ، ويوافق فى الشاهد أن يعطى الوالدُ ولده سيفاً ، مع علمه بأنه يقتل نفسه ، ويأمره أن ينتفع به ؛ لأن ذلك تمكين وتكليف من قِبَل الوالد ؛ كما أن تكليفه - تعالى - وتمكينه من يعلم أنه يكفر من قِبَاحه ، فإذا أورد هذا الكلام على الاستدلال الجأء إلى الرجوع فى حسن تكليف من يعلم أنه يكفر إلى غير هذه الطريقة .

يبين ماقلناه أن متخذ الآلات لا يقصد باتخاذها إلا انتفاعه دون فعل يقع من الغير فسواء وقع منه فعل أم لم يقع أو اختار الحسن أو القبيح فى أنه لا يؤثر فى حال من اتخذها وباعه ، خصوصاً إذا باعه ممن يجوز أن يطيع بها أو يستعملها فى المباحات ، كما

(١) كذا ولا وجه لهذا هنا .

(٢) كذا . وقد يكون : « كثره » أو كثر تصرفه أو نحو ذلك . وقد سبق له مثل هذا الأسلوب .

(٣) فى الأصل : « الحامل » .

يجوز أن يعمى فيها ؛ فكيف يحمل عليه تكليفه - تعالى - زيدا مع العلم بأنه يكفر ؛  
إلا أن يرجع هذا المستدل إلى أن يقول : متى باع الآلة عليه فقد مكّنه من المصيبة  
والطاعة ، فحق حسن ذلك وإن علم أنه يعمى فكذلك القول في التكليف ، فيكون  
رجوعا إلى ما قدمناه ؛ لأنه لا فرق بين التمكين بآلات بأجرة وغير أجرة ، وإن كان  
الأولى أن يستمد على التمكين <sup>(١)</sup> بها على جهة التفضل ؛ ليكون مطابقا لتكليفه  
- تعالى - من يعلم أنه يكفر ، وقد بينّا من قبل أنه / لا يصحّ لهم التفرقة بين التمكين  
فيا بينّا وتمكينه - تعالى - بأن أحدنا إذا مكّن بالآلة فإنا يتصرّف فيها الممكن  
بأمور من قبله - تعالى - فلا ينفرد العبد بتمكينه ، وليس كذلك حاله - تعالى - إذا  
كفّف ، إلى غير ذلك من الفروق التي تذكر في هذا الباب ، وكشفنا الجواب عنها ،  
فلا وجه لإطاعتها .

١٦٦

### طريقة أخرى

وقد قيل في ذلك : إذا ثبت أن كثيرا من القبيح لا يمكن فعله إلا مع العقل ؛ بل  
[ فعل <sup>(٢)</sup> ] جميع القبائح على وجه يستحقّ النّم بها لا يصحّ إلا من العاقل ومع العقل ؛  
فإذا ثبت ذلك فلو وجب قبح تكليف من توافى بالكفر ، وإن كان تكليفه وتمكينه  
لم يوجب كفره لوجب قبح العقل ؛ لأن سائر القبائح على الوجه الذي ذكرناه لا يصحّ  
إلا معه ، وكان ذلك يؤدّي إلى ألا يكون في الأفعال أوضاع من العقل ولا أقبح منه .  
وذلك يوجب ألا يحسن منه - تعالى - أن يفعل العقل <sup>(٣)</sup> أصلا ، وفي انتفاء العقل إبطال  
الخلوص في هذه المسألة وإبطال التكليف أصلا .

(١) كفّا . والأولى : « التمكين » . (٢) زيادة يقتضيه السياق .

(٣) في الأصل : « الفعل » وهو تصحيف .



وهذا بعيد ؛ لأن المخالف لم يقل : إن كل تمكين وكل تكليف قبيح ، وإنما ادعى قبح ما يعلّم أن الممكن يكفر عنده فله أن يقول : الذى يجب على قود<sup>(١)</sup> قولى أن أقول فى عقل من المعلوم من حاله أنه يكفر : إنه قبيح ؛ كما يقبح سائر وجوه التمكين فيه . فأما من يعلم من حاله أنه يؤمن ، أو علم من حاله أنه لا يكلف أصلا ، فتمكينه بالعقل وغيرها<sup>(٢)</sup> من الأفعال حسن .

وله أن يقول : إن الذى له ادعت قبح تكليف من يعلم أنه يكفر ، أنه وقع على وجه يقبح عليه ، وذلك الوجه هو أنه يؤدّيه إلى مضارّ دائمة ، أو لأن المكلف علم أنه يختار ما فيه عطفه وهلاكه ، ولم أقل قبحه لأنه يقع القبيح عنده / بل لو وقع كل قبيح عنده على وجه لا يضّرّه كان وجوده كملمه . ولذلك قد يقع القبيح من البهيمية التى لا عقل لها ؛ ومن الماقل الذى ليس بمكلف لفقد بعض شرائط التكليف ، ولا يوجب ذلك قبح خلقهما وتمكينهما . فيجب أن يتشاغلا فى إسقاط قولى بهذا الموضع الخصوص .

وله أن يقول : إن العقل علم بالأشياء فمن حقه أن يكون حسنا ، والذى ادعى قبحه ما به يحصل مكلفا دون الأمور التى قد توجد ولا يكون مكلفا<sup>(٣)</sup> .

وله أن يقول : إن العقل زاجر عن الماصى ؛ لأنه إذا علم قبحها وما عليه فيها من الذمّ والمقاب كان ذلك زاجرا عن الماصى ، وليس كذلك شهوة التبيح والتغلية بينه وبين نيل المشتهى ، لأن ذلك يدعو إلى فعله فيجب أن يقبح منه — تعالى — خلق هذه الشهوة ، وإن حسن منه فعل العقل . وإنما يصلح أن يتعلّق بالعقل فى إسقاط قول من يقول<sup>(٤)</sup> : إن كل شيء يقع عنده التبيح ولولاه لم يقبح وقوعه فلا بدّ من كونه قبيحا ،

(١) أى على سياقه ومقتضاه . (٢) كذا والناسب : « غيره » .

(٣) كذا وكان الأصل : « مكلفا بها » .

(٤) فى الأصل بد هذا : « أن يقول » . وظاهر أنها زيادة من الناسخ .

فذكر له العقل لنسقط به قوله إن اعترف بحسن العقل ، فأما إن خالف فيه أو تعلق في قبح التكليف بغير هذا الوجه فالتعلق في دفع قوله بذكر العقل لا يصح .

### طريقة أخرى

وقيل في ذلك : لا يخلو من أن يعتبر في حسن التكليف بحاله <sup>(١)</sup> أو بحال المكلف . فإن <sup>(٢)</sup> كان المعتبر حال المكلف وأن <sup>(٣)</sup> يعلم أنه يؤمن حتى يحسن تكليفه ، ومتى كان المعلوم أنه يكفر قبح تكليفه لوجب <sup>(٤)</sup> أن يحسن منه - تعالى - أن يأمره بالقبيح إذا علم أنه لا يفعل إلا الحسن ؛ لأن حال المكلف / الآن كحالها إذا أمره بالحسن في أنه في الحالين لا يختار إلا الحسن وإلا ما يؤدبه إلى النافع ، فإذا بطل ذلك وجب أن يكون للمعتبر في حسن التكليف بحاله . فحتى وقع ترميضا لمنفعة عظيمة لا تنال إلا به وجب حسنه ، كان للمعلوم أن المكلف يؤمن أو يكفر .

وهذا بعيد ؛ لأن الأمر بالقبيح يفتح على كل حال ، فكذلك النهي عن الحسن . وله أن يقول : لا بدّ من اعتبار حال التكليف في الحسن ، وقد علمنا أنه يحسن متى كان أمرا يحسن له صفة زائدة على حسنه ، على ما نبيته من بعد ؛ ولا بدّ من حيث كان التكليف والأمر تعلق بالمكلف أن اعتبر حاله في حسن التكليف ؛ كما اعتبرتم أنتم حاله في ذلك ، وقلم : متى كان الأمر بالحسن أمرا لمن لا يقدر ولمن يلحقه المنع ، ولمن لا تزاح علة في اللطف كان قبيحا ؛ كما يقبح إذا كان أمرا بالقبيح ، فلم تقتصروا في حسن التكليف على صفاته ، بل اعتبرتم فيه صفات المكلف ، فما الذي يمنع من أن اعتبر

(١) أي بحال التكليف .

(٢) في الأصل : « وإن » .

(٣) في الأصل : « فأن » .

(٤) كذا في الأصل ، وجواب إن الدرعية لا يقرن باللام ، وإنما ذلك في جواب لو ، فكان المؤلف حمل إن على لو .

حال المكلف وأقول : إذا كان المعلوم أنه يكفر قبيح تكليفه ، ومتى لم يكن كذلك حسن ؛ أولست قد قلت : لو علم - تعالى - من حال نفس التكليف - وإن كان أمرا بحسن وأمرًا لمن يطعم - أنه يكون مفسدة في تكليف غيره أنه لا يحسن ، واعتبرت حال المكلف الذي لا يتعلق بهذا<sup>(١)</sup> التكليف به في حسن التكليف ، فبأن يجوز في اعتبار حال المكلف الذي نفس التكليف يتعلق به أولى .

وإنما يجوز أن نذكر هذا الكلام متى قال القائل : إن الغرض بالتكليف إذا كان نفع المكلف فيجب أن يعتبر في حسنه بحال المكلف فقط ، فيقال له عند ذلك : فيجب أن يتساوى حال أمره بالحسن والقبيح إذا / كان المعلوم أنه يؤمن على كل حال . ومتى رتب الكلام على هذا الوجه لم يكن يتنافى في بيان حسن تكليف من يعلم أنه يكفر أيضا فكيف به إذا كانت الكلام مع من يدعى أنه قبيح ؛ لأن التكليف يعتبر حسنه بحال المكلف ؛ كما قد يعتبر حسنه بأوصافه ؛ على ما بيناه . وهذا بين في سقوط هذه الطريقة .

### طريقة أخرى

وقد يقال في ذلك ؛ لو قبح تكليف من يعلم أنه يكفر لم يحل القول فيه من وجهين : إما أن يقال : إن جميع ما قيل به من أنواع التمكن وغيرها قبيح ، أو يقال : إن الذي يقبح منها بعضها . ولا يصح أن يقال بالأول ؛ لأن الجميع لو قبح لم يجوز أن يقع كل واحد منه منفردا عن صاحبه على الحد الذي يقع معه ويكون حسنا ، وقد علمنا أن كل واحد يتفرد ويحسن . ولا يصح القول بالثاني لأنه لا واحد منها إلّا وقد يوجد ولا يقبح بأن يضامه الآخر ، فلم صار بأن يقبح بعض مخصوص بأولى من قبح سائر ،

(١) في الأصل : « بهذا » .

فلم يبق إلّا القول بأنه لا يقبح أصلاً ، وهو الذى نقول به .

وهذا يبعد التعلق به ؛ لأن المخالف يقول : لا يحسن منه - تعالى - أن يريد منه الفعل ويأمره به ، ولا يحسن منه - تعالى - أن يجعله بكمال صفة المكلف ، فلا بد من إخلال ببعض الصفات كأنما ما كان ، لئلا يكون مكلفاً مع العلم بأنه يكفر . ويقول : إني أذهب في هذا مذهبكم فيمن للملوم من حاله أنه لو كلف كان تكليفه فساداً للتغير فكل ما تقولون فيه فهو قولنا في هذه المسألة / .

١٦٨

وله أن يقول : إنه لا يمتنع فيما يحكم بقبحه أن يكون بعض ما يوجد منه قبيحاً دون سائر من غير تخصيص وتعيين ؛ ألا ترى أنه لو فعل - تعالى - حياتين في جزء واحد أو موتين أو لو فعل فتناً بين لسان الواحد من ذلك بقبح من غير تعيين ؛ لأنه عيّن . وكذلك لا يمتنع عندى القول بأن بعض الشروط الذى <sup>(١)</sup> يتكامل صفة المكلف معه يقبح من غير أن أخصص وأعيّن ، ولا يكون ذلك مفسداً لكلامى .

على أن شيخنا أباهاشم - رحمه الله - قد قال : لو جعله - تعالى - بصفة المكلف ثم لم يكلفه لكان الأولى أن تكون شهوة القبيح قبيحة ؛ لأنها في حكم الضرر ، دون كمال العقل والتكبير ، وإن كان ذكر في موضع أنه لا يمتنع أن يكون القبيح من ذلك الشهوة وغيرها ، فلم يخالف أن يقول : قولوا : لو جعله - سبحانه - بصفة المكلف - والعلوم أنه لا يؤمن - لكان القبيح مما فعله الشهوة والنفور دون غيرها . فقد عيّن القبيح من ذلك ، فكيف يبطل قولى من حيث يدعى على أنه لا يمكننى التعمين في هذا الباب .

وله أن يقول : إذا كان الواجب قد يجب علينا وتروكه تقبح من غير تعيين فكذلك يقبح أن يعمل تعالى من يعلم أنه يكفر بصفة المكلف من غير تعيين . بل يجب أن يكون

(١) في الأصل : « النى » .

جميعه إذا انضمَّ بعضه إلى بعض بمنزلة تروك الواجب إذا انضمَّ بعضها إلى بعض .  
فإن قيل : ليس أبو هاشم - رحمه الله - قد قال في تروك العطية إذا لم تكن العطية  
بمجارة مخصوصة : إنها لا تقبح أو إنما يستحق / الذم إذا لم يفعل العطية الواجبة لأنه لم ١٦٨ ب  
يفعلها بالأمر سواء . فجوزوا القول بأن التقديم - تعالى - إذا جمل من يعلم أنه يكفر  
بصفة المكلف ولم يمكن أن يخص بعض الصفات بالقبح دون سائرهما أنه لا يقبح شيء  
منها . قيل له : إن المختار عندنا في تروك العطية أنها أجمع بمنزلة الترك الخصوص الذي  
ينافي وجوده وجود الواجب ؛ لأن الجميع قد صار مانعا من وجود الواجب ، فحل محل  
اللعن الخصوص ، فيجب على هذا لو كان تكليف من يعلم أنه يكفر قبيحا أن يكون مابه  
يتكامل شروط المكلف فيه قبيحا بمجموعه ، وأن يكون جميعه بمنزلة معنى واحد  
يقتضي كونه مكلفا .

وأما على طريقة شيخنا أبي هاشم - رحمه الله - فإن من شيوخوا من تأول قوله على  
أنه أراد : أنا لا نعلم تعلق الذم بهذه التروك ، فيجب أن نعلقه بأن لم يفعل العطية ،  
لأنه حكم بقبح التروك أو بعضها ، ولا شبهة في أنه لا يلزم على هذا الوجه . ومنهم  
من حل كلامه على ظاهره وقال : إنها لا تحصل قبيحة ، ولا يستحق بها الذم ؛ لأنه  
لا شيء منها إلّا وقد يقع حسنا بأن نعم العطية بمجارة أخرى ؛ فملي هذا لا يلزم الكلام  
أيضا لأن الذي له قال ذلك هو لأن هذه الممانى إنما تقبح لأنها تمنع من وجود  
الواجب ، فإذا علم أنه لا شيء منها يمنع في الحقيقة ويختص بهذا الحكم وعلم<sup>(١)</sup> أن  
اجتماع القباح لا يؤثر في وجوب حصول وجه القبح في كل واحد منها ؛ فيجب ألا  
يحصل معها قبح البتة ، وليس كذلك حال شروط التكليف ؛ لأنه إذا كان النرض /  
بها أن يكلف فقي قبح تكليفه قبح فله فاله يحصل فيه معنى يجب أن يكون قبيحا ١٦٩

(١) في الأصل : « على » .

وما فيه معنى يخرج به من كونه عبثاً يجب أن يحسن . وكل ذلك يبين فساد التعلق بهذا الوجه في حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ، وإن الواجب الرجوع إلى الطريقة الصحيحة في هذا الباب .

### طريقة أخرى

وقد يقال في ذلك : إن الأمر بالقبيح والإرادة له لما قبّحاً على كل وجه لتماقهما بالقبيح فيجب أن يحسناً<sup>(١)</sup> إذا تعلقاً بالحسن ، وأن يكون حُسن متعلقهما هو المعتبر في حسنها . فحق علم - تعالى - من حال المكلف أنه متمكن من فعل الحسن فيجب أن يحسن أمره به وإرادته له ؛ لأنه لو جاز أن يقبح ذلك لجاز أن يحسن الأمر بالقبيح على بعض الوجوه .

وهذا بعيد ؛ لأن الإرادة لتحسن قد تقبح ، وتنفارق إرادة القبيح التي لا يجوز أن تحسن ؛ ألا ترى أن إرادة مالا يطاق والأمر . به يقبحان وإن تعلقاً بالحسن والواجب ؛ وكذلك القول في إرادة اللباس منه - تعالى - وفي إرادة المنفعة في أفعاله ؛ لأن العزم منه - تعالى - لا معنى له .

فلذا صحّ ذلك فله يخالف أن يقول : إن تكليف من يعلم أنه يكفر يقبح وإن كان أمراً بحسن وإيجاباً له وإرادة له ؛ لأنه - تعالى - عالم بأنه يستضرّ بذلك ولا ينتفع ، فيجب أن يبين حسنه من غير هذا الوجه . وإنما يمكن أن يدّكر ذلك ليدفع به قول من يقول : إن هذه الإرادة لا معنى لها فيبين أنها متعلقة بالحسن وأن تعلقها به يخرجها من أن تكون بمنزلة المدوم من الإرادات ، ثم يبين من بعد أن وجوه القبح متنفية عنها وأن الفاعل لها قد فعلها لنرض صحيح ، فيجب القول بحسنها .

١٦٩ ب

(١) أي الأمر والإرادة .

### طريقة أخرى

وقد يقال في ذلك : إذا كان تكليف من يعلم أنه يكفر عما يوصل به إلى المنافع لو تكلف الطاعة فيجب أن يحسن ذلك ؛ كما يحسن منه اجتلاب النعمة في الدين والدنيا ، ولا منفعة أعظم من الثواب ، فيجب أن يحسن منه أن يحتلبها ، وإذا حسن ذلك منه - تعالى - حسن منه أن يجعله بحيث يمكنه التوصل إليها وأن يريد منه ذلك ويأمر به . وهذا بعيد التعلّق به ؛ لأننا قد بينّا أنه ليس يجب في كل ما حسن من الإنسان أن يفعله أن يحسن من الموجب إيجابه والأمر به ؛ لأنه قد يحسن من الواحد منا أن يفعل المباحات من التجارة وغيرها ولا يحسن إيجابها ، ويحسن من الواحد منا أن يفتدى من القتل ببذل المال ، ولا يحسن من غيره إيجابه بأن يهدّده بالقتل ليدفع ما له إليه ، بل تناوله ذلك ، وهذا التهديد يقيح .

وبعد ؛ فإن هذه الملة قائمة في تكليف من يعلم أن في تكليفه مفسدة ؛ لأنه يحسن منه أن يحتلب للنافع التي هي الثواب وغيرها ولم يحسن منه - تعالى - أن يكلفه لما حصل في تكليفه بعض وجوه القبح ، وكذلك القول في هذا التكليف .

ومضى قال هذا السائل : إنه يحسن ذلك إذا كان ترضيا للثواب وانتفت جهات القبح عنه فقد رجع إلى قريب مما اعتمدناه وإن لم يلخص القول فيه .

وقد شرحنا القول من قبل بما لا وجه لإعادته . ولولا أن أسئلة القوم قد مرّت في أثناء الكلام لأعدناها وبينّا الجواب عنها ، لكننا قد بينّاها / في أثناء الدلالة ، وكشفنا الجواب عنها ، فلا وجه لإعادتها .

فأما قولهم : ليس بحكيم من مخلّق خَلَقنا حسنا فيكلفه ويصير من أهل ولايته بالطاعة ، ثم يمكن منه مكلفا آخر ليظلمه ويظلمه ، وإن ذلك يوجب قبح تكليف من يعلم أنه ( ١١/٣٧ للنبي )

يكفر وظلم ، وقد بينا من قبل أن التمكن على وجه التكليف لا يصح إلا بأن يكون المكلف ممكناً من الكفر والإيمان جميعاً ، ومن الظلم والعدل جميعاً ، ولو منته الظلم لما صح أن يكلف أصلاً ، وبيننا أنه لو علم المكلف أنه متى رام القبيح من كفر وظلم وغيره كُتِبَ منه لكان مُلْجأً إلى ألا يفعله ، ونخرج بذلك من كونه مكلفاً ، وبيننا أنه لا يصح أن يرخص - تعالى - المكلف للمنافع إلا مع التمكن على هذا الوجه ، وبسطنا القول فيه . وكل ذلك يُسقط هذا السؤال .

فأما قولهم : إذا ثبت قبح إهلاكه - تعالى - إياهم وتذويبهم الأبد فيجب أن يقبح منه أن يجعلهم بالصفة التي يعلم أنهم يستحقون بها الهلاك والمطّـب ، وقد بينا من قبل أنه إذا جعلهم بهذه الصفة التي معها يصح أن يستحقوا العقاب يصح أن يستحقوا الثواب فقد صار ما جعلهم عليه من الصفات يصح بها التوصل إلى النعم الدائم ؛ كما يصح التوصل إلى العذاب ، فيجب متى أراد المكلف ترضيهم للثواب العظيم أن يصير نفعاً ويخرج من كونه ضرراً .

وضررنا لذلك في الشاهد أمثالا ، وبيننا أن سبيل ما جعل عليه من يعلم أنه يكفر من الشروط سبيل من جعل عليه من يعلم أنه يؤمن . وكل ذلك يبطل تعلّقهم بهذا الكلام وأمثاله .

وأما قولهم : إذا كان - تعالى - أحسن نظراً للعبد من أبيه له ، وكان المعلوم من حال والده أنه لا يستحسن / أمره بالشئ الذي يعلم أنه لا يختاره ويختار الهلاك والمطّـب ، فيجب مثله في التديم - سبحانه - فقد بينا الفصل بين الوالد وغيره ، وذكرنا أن ما يلحقه من التّم بالضرر الذي ينزل بولده يوجب مخالفة حكمه لحكم غيره ، وبيننا الفرض بقولنا : إنه - تعالى - أحسن نظراً للعبد منه لنفسه ومن أبيه له ، وفصلنا القول فيه فلا وجه لإعادته .



وأما قولهم : إذا كان - سبحانه - يريد بتكليف من يعلم أنه يكفر السلامة والنزول بالثواب والنجاة من العذاب ، وقد علم أنه يقدر أن يتفضل عليهم بالثواب الدائم الذي يعلم أنه يفصل إليه فكيف يحسن أن يكلفه وهو عالم بأنه يحرم نفسه الثواب ويوقعها في الهلاك ، فقد بينا أن منزلة التفضل دون منزلة الثواب ، وأن التفضل كما يجوز أن يفعل فقد يجوز ألا يفعل ، وأن الثواب لا بد من وقوعه ، وبيننا أنه يحسن منه - تعالى - أن يمرض لمنزلة العظيمة بالفعل الذي لا تنال إلا به ، فإذا حسن ذلك منه فإنما أتى المكلف من قبل نفسه [ و ] لم يخرج مافعله من أن يكون إحساناً ونعمة ؛ كما فعله في الشاهد من تقديم الطعام إلى من لا يتناوله . وإذا جاز أن يتفضل الواحد منا على من يعلم أنه لا ينتفع بما تفضل به عليه فما الذي يمنع من أن يحسن منه - تعالى - تريض المكلف لمنزلة السنية ، وإن كان لا يتعرض لها .

وأما قولهم : إنه - تعالى - مع علمه بأنه يكفر العبد إذا كلفه لا يصح أن يمرضه للمنافع ، ولا يصح أن يريد منه فعل الطاعة فقد بينا من قبل أن ذلك صحيح وأنه حسن في الحكمة ، وضرربنا لذلك أمثالا / في الشاهد تشهد بصحته فلا وجه لإعادته .

١٧١

وأما قولهم : إن هذا التكليف بمنزلة إدلاء الحبل إلى من يخنق نفسه ، وإعطاء الولد السيف مع العلم بأنه يقتل نفسه ، وتكليف الصوم مع العلم بأنه يترك الصلاة عنده إلى غير ذلك من نظائر هذه المسائل فقد بيننا من قبل الكلام فيها ومفارقتها لتكليف من يعلم أنه يكفر ، وأوضحنا القول فيه ، فلا وجه لإعادته .

وإذا صبح بهذه الجملة حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ، وأن ذلك إحسان إليه ونعمة عليه ، بطل أن يتوصل بذلك إلى قرض التوحيد ، أو إلى القول بالجبر ، أو إلى إبطال النبوات من حيث جاءوا بتكليف من يعلم أنه يكفر . وإنما تقوى هذه الشبهة عند من تحف طريق الديانات على قلبه ، وينلبه الليل والهوى والشهوة ، ويتنادى مفارقة

مشاقّ التكليف والإقدام على اللذة المأجلة ، فنفوى الشبهة بقوية الشهوة . وأما من أنصف نفسه ، وتأمل الفصل بين الشبهة والحُجّة بعين النّصّة تبين الطريقة ، وصار<sup>(١)</sup> فيها على الواضحة .

### الكلام في شروط حسن التكليف

اعلم أن التكليف يقتضى مكلفاً يختصّ بصفة - وقد تقدم القول فيه - ويقتضى مكلفاً ، كما يقتضى فعلاً كلفه . فلا بدّ من ذكر مائيّة<sup>(٢)</sup> المكلف ، ثم نذكر ما يجب أن يختصّ به من الصفات ليحسن أن يكلف . ويدخل في ذلك الكلام في سائر وجوه التمكن التي لولاها لما حسن منه - تعالى - التكليف : من التمدّد والآلات وغيرها . ولا بدّ من ذكر إزاحة الهمّة والألطف ورفع اللوانع وجوه الإلجاء . ولا بدّ من ذكر مائيّة التكليف وحقيقته ، وأنه إن كان أمراً وإرادة أو إعلاماً فحق يجب أن يوجد وعلى أى صفة يجب أن يكون حتى يحسن . ولا بدّ من ذكر مالولاه كلاً حسن التكليف : من الثواب والعقاب والعلم بهما . ولا بدّ من بيان ما تختصّ به الأفعال التي يكلفها - تعالى - حتى يحسن منه تكليف الإقدام على بعضها واجتناب البعض . ولا بدّ من ذكر الصفة التي إذا كان عليها للمكلف وجب تكليفه ، والفرق بينها وبين الصفة التي إذا كان عليها قبح تكليفه . ويدخل في هذه الجملة بيان ما التمس الحال فيه على بعضهم ، فجعله شرطاً في التكليف وليس بشرط فيه . ويتصل بذلك الكلام فيما يجب أن يفعله - تعالى - من الأمراض وغيرها ممّا الوجه في حسنه كونه لطفاً . ويتصل به الكلام في العوتض وفروعه ؟ كما يتصل باللطف الكلام في النبوات وغيرها ،

(١) كذا ، والأول : « سار »

(٢) أى مامو المكلف وتعرفه ووصفه . وهو نسب إلى ما الاستفهامية .

والكلام في سائر ما يُسأل عن وجه الحكمة في خلقه : من العقليات والسمعيات . ونحن نأتي على بيان ذلك وما يتصل به ، فصلاً . ونذكر في كل باب ما يتصل به مما يجب معرفته في هذا الباب .

### الكلام في التكليف ماهو ؟

قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في بعض البذل<sup>(١)</sup> : التكليف : هو إرادة فعل ما على المكلف فيه كلفة ومشقة . وقال في المسكرات : هو الأمر والإرادة للشيء الذي فيه كلفة على الأمور به . ولهذا لا يوصف أحد بأنه كلف القديم - تعالى - وإن وُصف بأنه سأل . وقال في بعض الاستطاعة : ولذلك لا يقال : كلفت زيدا أكل شيء طيب ، كما يقال : كلفته المشي . وقال في بعض الإلهام : من وجب عليه النظر يصح وصفه بأنه مكلف ، من حيث أوجب - الله تعالى - في عقله ما عليه فيه كلفة / فقام<sup>١</sup> ذلك مقام أمره إياه بذلك . وذكر في البنداديات أن الموجب للشيء هو الأمر به والمريد له . وإنما يستعمل ذلك مجازاً ؛ لأن الواجب لم يكن واجباً للأمر أو للإرادة ، وأنشد في ذلك قول الشاعر<sup>(٢)</sup> :

تكلفنا المشقة آل بكر ومن لي بالمرقق والصناب

بين أن الشاعر وصف<sup>(٣)</sup> مسألة جاريته له تكليفاً لما سألته ما يسق .

فجعله هذا الكلام تدلُّ على أن التكليف عنده - رحمه الله - هو إرادة ما فيه

(١) كأن البذل هو كتاب الوضوء الذي أورده له ابن النديم في الفهرست ، أو يريد مبحث البذل .

(٢) هو جرير : والطرط الأول في ديوانه هكذا :

\* تكلفني معيشة آل زيد \*

وهو يخالف جاريته ، وكانت قبل عند آل زيد . والصناب : الخردل الأبيض .

(٣) أي سمي ، فلما عداه إلى مفعلين .

كُفَّة ومشقة والأمرُ به . وهذا ظاهر في الاستعمال ؛ لأن الواحد منا إذا أراد من غيره ما هذا حاله وُصف بأنه كُفَّته ، ومتى أراد منه مالا مشقة فيه من أكل الطيب لم يوصف بذلك .

فإن قال : أليس قد يقول المدعو إلى الطعام للداعي : كُفَّتنى ذلك فلا يمكننى [الخروج<sup>(١)</sup>] عما كُفَّتنى ، وإن لم يُرد منه فعل ماعليه فيه كُفَّة ، فكيف شرطهم في حقيقة التكليف أن يكون في المراد كُفَّة ومشقة ؟ قيل له : إن غرضهم بهذا القول أن الداعي كُلف الجيء إلى داره ، وفي ذلك مشقة . وربما يراد بذلك نفس الأكل إذا صُعب على المدعو فعله للأنفه أو الأحوال في العاقبة . فأما استعمال ذلك في تناول النفع الذي لا تشوبه مضرة ولا مشقة فنغير موجود وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قيل : أجمعون الأمر والإرادة معا هو التكليف ، أو كل واحد منهما وإن انفرد ، أو الإرادة خاصة ؟ فإن قاتم : إنهما بمجموعهما التكليف فيجب إذا أعلم<sup>(٢)</sup> الواحد منا إرادته لبعده أن يسقيه الماء إشارة أو غيرها فلا يكون مكلفا له [والتعارف<sup>(٣)</sup>] خلافه . ويجب لو قال لبعده : أريد منك أن تفعل كيت وكيت وعليه في ذلك كُفَّة ألا يكون مكلفا ، والتعارف خلافه / ب ١٧٢

فإن قاتم : إن كل واحد منهما - بانفراده - تكليف ، فيجب لو خلا لفظ الأمر عن مقارنة الإرادة أن يكون فاعله مكلفا ، وهذا يوجب كونه - تعالى - مكلفا بقوله لا إبليس : « وأجلب<sup>(٤)</sup> عليهم بحيلك ورجلكم في الأموال والأولاد » وسائر ما هُذِّد به للكلف ؛ لأنه قد فعل صيغة الأمر ، ولأنه لو علم أحد بأمر بدا من غيره أن يفعل الفعل الشاق لم يوصف بأنه مكلف له حتى يأمره به . وإن كان التكليف الإرادة

(٢) في الأصل : « علم »

(١) زيادة يقتضيها السياق .

(٣) الآية ٦٤ من سورة الإسراء .

فقد فسّد بمآخذ مناه آخرا ، وبأن أهل اللغة يصفون الأمر لنيره بفعل الشاقّ أنه مكلف له ، وإن لم يملوه مريدا أصلا .

قيل له : إن الأولى أن التكليف في الحقيقة هو إرادة ما على المكلف فيه مشقة . وإنما يذكر الأمر في هذا الباب لأن ما<sup>(١)</sup> به يعلم الإرادة في الأظهر . يبين ذلك أن السيد يوصف بأنه مكلف لعبده إذا أفهمه بالإشارة أنه يريد الفعل منه ، كما يوصف بذلك إذا أمره ولذلك يوصف من أمر الغير بفعل الشاقّ بسائر اللغات أنه مكلف ، كما يوصف به إذا أمره بالمرية لما دلّ الكلّ على الإرادة . ولذلك لو هدّد غلامه بلفظ الأمر لم يُقلّ بأنه كلفه . وقد بينّا من قبل أن اللطيف إنما يوصف بذلك متى فعل ما أَرادَه اللطاع منه ، وأن لا معتبر بوجود<sup>(٢)</sup> لفظ الأمر من اللطاع ، فيجب مثله في التكليف .

وقد كان الواجب على ما سلك شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في التصريح<sup>(٣)</sup> والتسويد<sup>(٤)</sup> أن يكون حقيقة التكليف هي ما به يصير المكلف مكلفا على وجه يؤثر في المكلف ، إلا أنه لما استحال ذلك وجب أن يُصرف التكليف إلى أنه الإرادة متى وقعت على الوجه الذي بيناه / .

١٧٣ |

فإن قيل : أفنقولون : إنها<sup>(٥)</sup> تكليف على كل حال ، أو تحصل تكليفا متى اختصّت ببعض الصفات ؟

قيل له : إنما توصف بذلك متى تناولت فعل النير ، واختصّ ذلك الفعل بأنه مما يلحق بفعله الكلفة والمشقة .

(١) كان ( ما ) زيادة في النسخ . أو الأصل : « لأنه ما به يعلم . . . » .

(٢) في الأصل : « بوجوب » .

(٣) كان التحريك عنده : أن يجعل الشيء متحركا على وجه يؤثر في المتحرك ، والتسويد : جعل الشيء أسود

على وجه يؤثر في الأسود .

(٤) أي الإرادة .

ولذلك لا يجوز وصف الواحد منّا بأنه مكلف لنفسه ، ولا وصف الداعي والسائل بأنه مكلف للتقديم تعالى .

فإن قيل : أفتقولون : إن الواجب أن يكون المرید فوق المكلف في الرتبة ليصح أن يوصف بأنه مكلف أم لا ؟

قيل له : قد بينّا أن الشاعر<sup>(١)</sup> قد أجرى هذا الوصف على الوجهين جميعاً ، وبينّا من قبل أن للطبع لا يمتنع أن يوصف بذلك ، كان دون المذموم أو فوقه ، وإن كان الأكثر في الاستعمال هو فيمن يكون دون اللطاع ، فلا يمتنع على هذا الوجه أن يكون مكلفاً لمن فوقه ، ولمن هو دونه ، متى أراد منه الشاق من الأفعال ، وإن كان الأظهر في الاستعمال فيمن هو فوق المكلف ؛ لأنه يقل استعمال ذلك فيمن يريد من الرؤساء والسادة الأفعال على جهة للسألة والرغبة إليهم .

فإن قيل : أفتصفونه بأنه مكلف متى أراد ما وصفتموه على كل وجه يلزمه المكلف ، أو لا يفتقر الحال بين أن يكون ملزماً أو غير ملزم ؟

قيل له : متى أراد ذلك منه وكان فوقه في الرتبة وصف بأنه مكلف له ، لزمه ذلك الفعل<sup>(٢)</sup> أم لا ، كما يوصف بأنه آسر له في الوجهين جميعاً . ولذلك يوصف الواحد منّا بأنه مكلف من يدعو إلى بعض الأفعال ، وإن كان غير ملزم له . وإنما قلنا : إنه — سبحانه — لا يكلف إلّا الواجب أو الندب ؛ لأن به تكليف غيرهما لا يصح لكن لأنه لا يحسن /  
منه — تعالى — أن يريد من المكلف سواهما ، على ما نبينه من بعد .

ب ١٧٣

(١) يريد جريراً في قوله في الحديث عن جاريته :

\* تكلفني معيشة آل زيد \*

والمرید هنا دون المكلف في الرتبة ، فقد أجراه على وجه واحد ، ولكن لما كان الوجه الآخر — وهو أن يكون المراد أعلى من المكلف — هو الأصل ولا ينازع فيه فكان الشاعر أجراه على الوجهين جميعاً .  
(٢) الأولى : أو .

وأما كونه - تعالى - مكلفاً لأهل الجنة الأكل والشرب من حيث أراد ذلك منهم ، على قول شيخنا أبي هاشم - رحمه الله - فقير واجب ؛ لأنه وإن أراد تلك الأفعال منهم فهي غير شاقّة ، بل هي مُلذّة <sup>(١)</sup> سارّة .

فإن قيل : هلاّ قلتم : إن الإرادة إنما وُصفت بذلك متى تعلّقت بفعل شاقّ من غير المرید ؛ لأن بها يعرف المكلف حال المراد وأنه واجب أو نذّب ، فتقى علم ذلك بنسب الإرادة ، بأن عرفه الله - تعالى - ذلك ضرورة ، أو دلّه عليه بدليل عقليّ فيجب أن يكون مكلفاً ، وأن تكون الإرادة إنما وُصفت بذلك لأنها تقتضى هذا المعنى ، فتقى حصل بنسبها لم يكن بها معتبر ؛ كما ذكرتموه في الأمر ، وما حكيتموه عن أبي هاشم - رحمه الله - في بعض الإلهام <sup>(٢)</sup> يدلّ على ما قلناه . وعلى هذا الوجه يوصف - تعالى - بأنه كلف من جهة العقل ، وأنه كلف أهل العقول ، وإن لم تظهر لهم إرادته - سبحانه - لما عرفهم ما كلفهم باضطرار ، أو بنصب الأدلة لم على ذلك .

وبعد ، فإن لم يكن التعريف تكليفاً عندكم فيجب لو عرف - تعالى - المكلف الواجبات وأكمل سائر شروط التكليف فيه ألا يكون مكلفاً ، وفي بطلان ذلك دلالة على أنه لا معتبر بالإرادة في هذا الباب .

وبعد ، فإذا كان - تعالى - موجِباً على المكلف الفعل بالتعريف فهل أصبح وصفه بأنه مكلف له لمكان التعريف وإن لم يُردّ منه الفعل . على أنه إذا كان إنما يلزمه الفعل لعلّه بصفته بالإرادة المرید منه ، ويجب عليه تكليف الفعل لذلك فعلاً صحّ بهذا أن التكليف هو التعريف دون غيره ، وإن كان <sup>(٣)</sup> - تعالى - لا يوصف بأنه مكلف لأمرين / أحدهما

١٧٤

(١) كنّا . ولم تلق في الفقه على ألقه : جملته يفتد .

(٢) أي البحث القبيّ يتحدّث فيه عن الإلهام ، ويبدو أنه باب في بعض كتبه .

(٣) لا كان القول بأن التكليف هو التعريف ورد عليه أن البعد قد يعرف الله سبحانه حاجته ويصله بها ، وهذا يدعو إلى جعل الله مكلفاً - بفتح اللام - فأجاب بأنه سبحانه عالم بذاته لا بإعلام غيره إياه جلّ وعلا .

أنه عالم لذاته ، ولا يصحّ كونه عالمًا بوجود ما يجب عليه بتعريف غيره . والثاني أنه من  
تستحيل المشاقّ عليه .

قيل له : قد ثبت في الشاهد أن الواحد متما قد يعلم أنه متى تكلف الفعل انتفع غيره  
به ، ولا يوصف ذلك النير بأنه مكلف ، حتى إذا أَراده وظهر لنا ذلك من حاله بأمر أو  
غيره وُصِفَ بأنه مكلف ؛ ألا ترى أن العبد لو علم أن سيّده عطشا فسقاه الماء لم يفعل له  
كُلفة ، ولو أراد ذلك منه لوصف بذلك ، وعلمه بحال السيد في الحالتين لا يختلف . وذلك  
يُبطّل القول بأنه - تعالى - متى عرّف المكلف حال الفعل الذي كلفه يوصف بأنه  
مكلف ، وإن لم يُرد ذلك ولم يأمر به . ولهذا قال الشيخ - رحمه الله - إنه - تعالى -  
لا يحسن منه أن يكلف إلّا بعد إكمال العقل ونصب الأدلة ، فبصلوها من شروط حسن  
التكليف . وذلك يوجب أن التكليف غيرهما . ولذلك قلنا : إنه - تعالى - متى عرّف  
وأكمل سائر الشروط فيجب أن يكلف . فلا بد إذاً من أمر يُشار إليه بعد التعريف ،  
ليصحّ أن يقال : إنه يجب عليه - تعالى - أن يفعله . فإذ قلنا : إنه - تعالى - لو أكل  
عقله وفعل سائر شروط التكليف له ثم لم يكلفه كان التعريف والشهوة قبيحين أو الشهوة  
وحدها . ولا فرق . والحال ماقدّمناه - بين من قال : إن التكليف هو التعريف ، وبين  
من قال : إنه الإقذار والتمكين بالآلات وغيرها ؛ لأنه لا بدّ من حصول الكلّ حتى  
يلزم الفعل . فإذا بطل ذلك علم أن التكليف هو الإرادة ، على ما بيناه . بيّن ذلك أن  
التعريف بمنزلة التمكين في أنّ معه يصحّ منه الوصول إلى أداء ما كلفه ، فيجب أن  
يكون كسائر ضروب التمكين في أنه لا يكون تكليفاً ؛ وأن يكون التكليف  
ب ١٧٤ ما يصحّ الفعل من المكلف على الوجه الذي كُلف مع عدمه ، ولا / يصحّ ذلك إلّا  
في الإرادة .



فأما ما ذكره السائل : من أنه قد يقال : إنه - تعالى - قد كلف أهل العقول ، وإنه كلف من جهة العقل ومن جهة السمع فإن ذلك لا يخالف ما قلناه ؛ لأن المراد بذلك أن - تعالى - قد أراد منهم فعل ما عرفهم وجوبه أو كونه ندبا أو دلهم على ذلك ، ولا يمتنع أن يُعلم من جهة العقل أنه قد أراد ذلك ، كما يُعلم ذلك من جهة السمع . فلذلك يقال : إنه - تعالى - كلف من الوجهين جميعا . ولسنا نقول : إنه - تعالى - موجب للفعل على الوجه الذى نقول : إنه كلف ؛ لأن للمعنى فيهما يختلف ، من حيث لم يكن للإرادة تأثير فى الإيجاب ، ولا هى بانفرادها تدلّ على ذلك ، فذلك جعلنا معنى الإيجاب هو التعريف ؛ لأنه بمنزلة الملة التى لها صار للفعل واجبا على المكلف ، وليس كذلك حال التكليف ، ولذلك يوصف السيد بأنه كلف عبده إذا أراد منه فعل ما شقّ ، ولا يقال : أوجب الفعل عليه بهذا القدر حتى بفعل ما يقوم مقام التعريف لوجوبه . وإن كان شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - قد أجراها مجرى واحدا ، وقال : إن اللوجب هو الأمر والمريد ، وإن كان إنما يوصف بذلك أنسا ، كأنه - رحمه الله - يقول : إن حقيقة الموجب لا تصحّ فى الإرادة ولا فى التعريف ، وإنه يجب أن يفيد ماله صار الواجب واجبا ، كالتحريك الذى يفيد ما به صار متحركا . وذلك يتمدّر ؛ لأن الواجب لم يكن واجبا على المكلف لمة موجبة لذلك ، فإذا صحّ ما قاله فقد سقط ما سأل عنه السائل . وأما القديم - سبحانه - لو عرّف للمكلف الواجبات ألزمه الفعل إذا كانت الشروط / متكاملة ، وإن كان لا يوصف بأنه مكلف ؛ لأنه لم يرد منه فعل ما عرفه وجوبه . ولذلك - رحمه الله - قال : إنه - تعالى - إذا لم يرد الفعل بمن هذا حاله يجب أن يكون بعض ما فعله قبيحا ، ويقوى أن القبيح هو الشهوة والتفوذ دون العلم والدلالة . وإنما يحكم بقبح ذلك لأنه لا بدّ من إثبات ما يقتضى كونه مستحقا للذم ، تعالى عن ذلك ، وإذا لم يميز أن يقال : إنه يستحقّ الذم من حيث لم يكلف ؛ لأن

التكليف تفضل فيجب أن يستحقّ ذلك بما ذكرناه . وهذه الطريقة واجبة في كل فعل فعله - سبحانه - مما يقتضى فعلا آخر لولاه لما حسن أو لم يحصل به الغرض في أنه لا بدّ من إثبات قبيل أو إخلال بواجب من جهته متى لم يفعل الفعل الثانى . وتقصى ذلك بطول .

وأما اعتراض السائل بما قاله شيخنا - رحمه الله - في بعض الإلهام فبعيد ، لأنه بين أن من وجب في عقله ما عليه كلفة بوصف بأنه مكلف على جهة السببية بالأمر والإرادة ، وهذا غير ممتنع عندنا . والكلام على الحقيقة لا على التوسّع ؛ ألا ترى أنه قد يقال : إنه - تعالى - قد أمر أهل المقول ورغّبهم على جهة المجاز ، فكذلك القول في التكليف . وهذه الجملّة تبين حقيقة التكليف وأنه أخصّ من الأمر ؛ لأن الأمر قد يرد من غيره ما فيه مشقّة وخلافه ، ولا يفيد التكليف إلّا ما عليه فيه مشقّة . ولو أن بعض الناس تكلم بلفظ الأمر ولم يعلم مريدا ولا غلب على الظنّ ذلك من حاله لم يعلم أنه مكلف في الحقيقة . فالقدح في ذلك فيما قدّمناه لا يصحّ . ولو جاز التعلّق بذلك فيما بيناه في حقيقة التكليف لجاز أن يتعلّق به في / حقيقة الأمر ، فيقال : إن الأمر يكون أمرا بأن يفعل هذه الصيغة ، وإن لم يرد للأمور به . وقد يتنا فساد ذلك من قبل . ولا ينكر أن يطلق لفظ التكليف في غير ماقدّمنا ، إما على جهة التوسّع ، أو بالاعتراف ؛ لأنه ربما مرّ في الكتب أن التكليف إنما يحسن لوقوعه على بعض الوجوه بالإرادة ، فيريدون بذلك غير الإرادة ويشيرون به إلى الصفات التي يختصّ للكلف بها . وربما قالوا : إن التكليف تمكين من النافع ، ويريدون به سوى الإرادة ، وكل ذلك مجاز ، وحقيقته ما ذكرناه . فإذا صحّ ذلك فالواجب أن يبيّن أن هذه الإرادة والأمر الذى يبنى عليها أو الدلالة التى تدل عليها لماذا يحسن ، ونبيّن الشروط التى بتكملها يحسن منه - تعالى - الإرادة .

## فصل في أن من حق التكليف أن يتقدم وقت الفعل

اعلم أن المكلف إنما يكلف غيره إيجاد فصل أو اجتناب فعل ، وقد علمنا أن الفعل متى وجد فقد استحال من طاعه لإحداثة وإيجاده ؛ وقد بينا صحة ذلك في باب الاستطاعة ، ولولا أنه كذلك لم يخرج الواجب أبدا من كونه واجبا عليه ؛ لأنه إن كان مع حصول وجوده وحدوثه يصح أن يكلف إيجادا ويجب عليه ذلك لم ينته المكلف إلى حال يخرج الواجب [ من كونه <sup>(١)</sup> ] واجبا عليه ، وكذلك إذا حضر وقت الفعل فإنه لا يصح منه - تعالى - أن يوجهه ويكلفه ؛ لأن إيجاد الفعل في حال عدمه يستحيل ، وفي الوقت الثاني لا يصح منه أن يوجد المقدور في الوقت الأول ؛ لأن أفعال العباد لا يصح عليها التقديم والتأخير .

ولذلك وجب أن يكون - تعالى - أمرا ومريدا من المكلف الفعل قبل / حال الفعل ١٧٦  
كما يجب أن يمكنه من الفعل قبل حاله ، ويعرفه حال الفعل قبل وقته .

وبيّن ذلك أن الأمر لا يفيد إلا أحد أمرين . إما أن يستدل به على حال الفعل ، فمضى وجد الفعل أو فات وقته لم يصح حصول هذه الفائدة ، أو يفيد كونه لطفًا في المراد وللمأمور ، وذلك لا يصح متى وجد أو تقضى وقته ؛ لأن اللطف هو ما يدعو إلى الفعل ويقتضى اختيار الفعل عند المعرفة بحاله ، فإذا لم يصح من المكلف إيجاد الفعل لم يكن لذلك معنى . فقد صح أن الأمر والإرادة يجب تقدمهما الفعل لا محالة .

فإن قيل : أفترولون : إن الإرادة لا يصح وجودها في حال الفعل ، أو تقولون : إنها لا تحسن في تلك الحال فيجب تقدمها لكي تكون حكمة ؟ قيل له : إنه لا يمنع منه - تعالى - أن يريد الفعل في حاله ؛ لأن الإرادة تتناول الشيء على طريق الحدوث

(١) زيادة يقتضها السياق .

من فعله وفعل غيره ؛ لكنها لا تحسن إلا إذا تقدمت إذا كانت تكليفا أو لطفًا ،  
على ما يتناه . فأنما إن علم - تعالى - أنه متى أراد من المكلف الفعل في حاله ، وعرف  
المكلف كونه - تعالى - مريداً لذلك دعاه أو دعا غيره إلى أن يقوم بالطاعات في المستقبل  
فإنها تحسن لكونها لطفًا في غير مرادها . فأنما إذا كانت لطفًا في مرادها أو دلالة على  
حال الفعل فتقدمها واجب ، على ما يتناه .

فأنما الأمر فإنه لا يحسن في حال الفعل البتة ، ويفارق الإرادة في الوجه الذي حكنا  
بحسبها ، وإن وُجدت في حال الفعل . ويبين ما قلناه أن الأمر في الشاهد لا يحسن  
إلا إذا تقدم وقت الفعل ، ومتى أمر الأمر من غير الفعل في حال [الفعل] <sup>(١)</sup> [عُدَّ  
عابثًا ، فكذلك القول / في أمره - تعالى - .

١٧٦ ب

فأنما من قال : إن الأمر إذا تقدم يكون إعلامًا ، وإنما يكون أمرًا وإلزامًا متى كان  
في حال الفعل له ثم ينظر : فإن وُجد في وقت موَّسع كان إلزامًا موَّسعًا ؛ كالأمر بالظهر  
في أوائل وقته ، وإن كان أمرًا في وقت مضيق فهو إلزام مضيق ؛ كالأمر بالظهر في  
آخر وقته ، فإن ما قدمناه يُبطل قوله ، والشاهد يقضى عليه بالفساد ؛ لأن المتألم من  
أحوال الناس أن بعضهم يأمر بمضا بالفعل قبل حاله ، ولا يمتنع أهل اللغة من وصف  
ذلك بأنه أمر . وإن كان المخالف ينكر كونه أمرًا في الحقيقة فقد ثبت أنه أمر ؛  
لأنه قد وجد وقد قارنته الإرادة على الوجه الذي يوجب كونه أمرًا وإن خالف  
في حسنه فقد بينا حسنه في الشاهد ، وإن خالف في الاسم فقد ثبت فساد قوله  
في الشاهد .

على أنه إن سمّاه إعلامًا ، وأراد به أنه يعلم به وجوب الفعل في المستقبل أو كونه  
ندباً لذلك مما لا تأباه . وإن أراد أنه يعلم به غير ذلك فلا وجه لما قاله ؛ لأن الأمر بالشيء

(١) زيادة يقتضيه السياق .

لا يعلم به أن الأمر يشاء منه أمرا مجردا ، أو أنه يضيق الإلزام في المستقبل ، فكيف يمكن أن يقال : إنه إعلام على هذا الوجه . ومتى بنى القوم هذا الكلام على قولهم بأن القدرة مع الفعل فقد بيننا سقوط ذلك في باب الاستطاعة . على أن الذي يُعرف أمرا في الشاهد هو ما يتقدم الفعل ، فكيف سُوِّغَ لهم أن يقولوا : إن الأمر في الحقيقة هو ما يقارن الفعل ، وهل ذلك إلا قلب للغة والتعارف .

وإن قال : إني أخالف في المعنى فأحيل تقدّم الأمر لوقت الفعل ، قيل له : قد بينّا صحة وجود اللفظ وصحة إرادة الفعل ، وأن هذا حدّ الأمر فكيف ١٧٧ ١ يصحّ ما ذكرته .

فإن قال : إنه إذا تقدّم لم يقَدْ فلذلك منعتُ منه ، قيل له : قد بينّا أنه إنما يفيد إذا تقدّم الأمر ، بالعكس مما ذكرته .

وبعد ، فلو صحّ ما قلته لوجب إذا حصل في تقدّمه معنى أن يحسن . وذلك يبطل قولهم .

على أن الأمر قد يكون أمرا بفعل يوجد في وقت واحد ، والأمر لا بدّ من أن يكون حروفا توجد في أوقات ، فلا بدّ من أن يقولوا بتقدّم بعض الحروف لوقت الفعل ؛ لأنهم إن لم يقولوا بذلك لزمهم القول بتأخّره عن حال الفعل ، وهذا لا يصحّ . وإذا جاز أن يتقدّم بعض حروف الأمر حال الفعل فهلّ جاز ذلك في سائرهِ . وإذا جاز أن يكون ما به صار أمرا يتقدم الحروف ويفارق أول حرف ، والحروف الأوّل لا بدّ من أن تتقدّم وقت الفعل فيجب أن يكون الأمر بكامله في الحكم كأنه متقدّم لوقت الفعل . وإذا صحّ أن يوجد الأمر في وقت مَوْسَعٍ للأمور أن يؤخّر للأمور به فهلّ جاز تقدّمه هذا الوقت أيضا ؛ على ما قلناه . وكل ذلك يبين فساد طريقة القوم في هذا الباب وصحة ما أوردناه .

## فصل

في حُسن تقدّم الأمر حال الفعل بأوقات كثيرة

١٧٧ ب اعلم أن في الناس من يقول بقولنا في أن الأمر لا بدّ من أن يتقدّم وقت الفعل ، لكنه امتنع من تقدمه الأوقات الكثيرة ، وظنّ أنه يلزمه على ذلك أن يكون مأمورا بما لا سبيل له إلى فعله ، وأن يكون مأمورا / في حال هو فيها عاجز أو معدوم أو غير قادر ، أو أنه يلزم عليه أن يكون عبثا إذا تقدّم الأوقات الكثيرة .

والأصل في ذلك عندنا أنه لا بدّ من أن يتقدّم التقدّر الذي يحصل به العرض من صحة الاستدلال به على حال الفعل ، أو صحة كونه لطفا وداعيا . ولسنا نجد في ذلك حالا ؛ لأن ضبط ذلك يتمدّد على المكلف ؛ لأنه لا يتمكّن من معرفة الأوقات جزءا جزءا على التفصيل ، وإنما نطابق القول فنقول : يجب تقدّمه بوقت واحد ، نريد به الإبانة عن وجوب تقدّمه من غير قصد منا إلى كلّ الأوقات في ذلك . وأما تقدّمه الأوقات الكثيرة فإنما يحسن إذا حصل فيه معنى زائد ؛ على ما ذكرناه ، ونعلم أن ذلك المعنى كان لا يحصل لولا تقدمه ، فيحسن لأجل ذلك . وهذا نحو أن يعلم - تعالى - أن تقدّم الأمر مصلحة لقوم يتعاملونه ويؤدّونه إلى الخطأ في المستقبل ، فيحسن لأجل ذلك تقدّمه . وكذلك القول إذا كان المعلوم أن ذلك الخطأ بيمّ من وُجد في الحال ومن يُحقّق في المستقبل فيحسن تقدّمه ؛ نحو تقدم قوله - تعالى - : ( أقيموا الصلاة ) للأوقات التي وُجدنا فيها ، وإن كنا مخاطبين به ؛ إلا أن ذلك ليس هو بتقدم الأمر للأمور به ، وإنما هو تقدّم لبعض ما تناوله الأمر دون بعض ، والوجه الأول هو تقدم الأمر للأمور به . ويخالف ذلك ما هو له من أن تقدم إرادته - تعالى - للرادات من فعله يقبح ؛ لأن ذلك إنما قبح لأنه في حال ما يفعل لا بدّ من أن يريد الفعل على الوجه الذي كان يريد له ولم

يقدم الإرادة ، وليس هو - تعالى - ممن يجوز عليه / تمجّل السرور والتوطين ، وذلك ١٧٨  
يوجب كونه عيّنًا ، وليس كذلك حال الأمر ؛ لأنه ممّا لا يجب أن يصاد عند وجود  
المأمور به ولا في حال الفعل ، بل متى أدّى إلى المسكّف قام مقام أمر مجدّد واقع من  
قِبَله - تعالى - فيجب أن يحسن ذلك ويفارق الإرادة من حيث يبنّاه .

فإن قيل : إن ذلك يؤدّي إلى أن يكون - تعالى - أمرا في حال النظر في معرفة  
الله بالصلاة<sup>(١)</sup> وغيرها ، وهذا يؤدّي إلى كونه أمرا بما يستحيل من للأمور فعله ، قيل  
له : إن الأمر إنما يبيح للوجه الذي ذكرته متى لم يصحّ من للأمور الفعل في الحال التي  
أريد منه الفعل فيها دون ما قبله ، ومن بعده . ومن سألت عنه يصحّ منه الصلاة في الحالة  
التي أريد منه الفعل فيها ، ويصحّ منه التوصل إلى أن يصير بحيث يمكنه الفعل ، وذلك  
يُبطّل ما سألت عنه . ونحن نبيّن من بعد أنه ليس من شرط حسن الأمر أن يكون  
المأمور قادرا في حال الأمر ، وأنه وإن كان عاجزا أو معدوما فإن الأمر يحسن إذا كان  
الامر قد تضمن أن يزيج عِلّله في حال الفعل ويمكنه من أدائه ، فليس لأحد التعلّق  
بذلك في هذا اللّوضع .

وقد بيّن شيخنا أبو علي - رحمه الله - أن الأمر لابدّ من أن يتقدّم الفعل بأوقات  
إذا كان أمرا بالتضادات المخيّرة فيها ، وبناء على قوله : إن إرادة الضدّين تنضاد ،  
فقال : لابدّ من أن يكون مريدا منه أحد الضدّين في الأول<sup>(٢)</sup> أن يفعله في الثالث ،  
ولا يكره منه الضدّ الآخر ، ويريد منه في الثاني منه أن يفعل في الثالث الضدّ الآخر  
و (لا يكره<sup>(٣)</sup>) غيرها إن كان لها ضدّ ثالث / وهذا يوجب تقدّم الإرادة بأكثر ١٧٨ ب

(١) متعلق بقوله : « أمرا » .

(٢) أي في الوقت الأول ، وهكذا قوله في الثالث وفي الثاني يريد الوقت الثالث والثاني .

(٣) وضمت هذه العبارة مكان عبارة في الأصل غير واضحة ، وهي أدنى أن تكون « ذكره » ولا  
ينظم معها النص .

من وقت واحد ، وإن كان شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - يميز تقدمه بوقت واحد على قوله بأن إرادة الضدين لا تتضاد . وليس الذي جوزناه في تقديم الأمر من متعنا أن يقدم - تعالى - خلق الجاد بسبيل ؛ لأننا إنما نمنع من ذلك لأنه - تعالى - ممن لا ينشئ القوت ، فإذا علم أنه لا حتى ينتفع بذلك الجاد قبح تقديمه ؛ لأنه عبث . والذي يشبه هذا وبواقفه تقديم الأمر من غير أن ينتفع به أحد في الحال وذلك مما لا يميزه . فأما إذا حصل في الحال من ينتفع به فهو بمنزلة خلق الجاد مع بعض الأحياء ، وإن كانت قد يجوز أن يكون فيه اعتبار لبعض من يتأخر عنه من الأحياء . فعلى هذا الوجه يجب أن يمرى هذا الباب .

فصل في : هل يجب أن يكون في حال الأمر المتقدم من قد كُلف المأمور به أو يكتفى أن يحصل في الحال من مخاطب بأدائه وإن لم يكلفه

اعلم أن شيخنا أبا هاشم - رحمه الله - في بعض الأبواب ضجّع<sup>(١)</sup> الكلام في ذلك - فيما أظن - ولم يقطع بأحد الأمرين ، وقال في أجوبة مسائل من الفضل : متى كان هناك من يعمى الأمر إلى أن يؤدّبه إلى المأمور ، وكان له في ذلك صلاح حسن أن يقدمه . والأولى عندنا أنه يحسن منه - تعالى - أن يقدم الأمر / إذا علم كونه لطفاً لمن مخاطب بتعمّله وأدائه ، وإن لم يخاطب بفعل ما تضمنه . وذلك لأنه لا يمتنع أن يكون للمعلوم أن فعل ما تناوله الأمر لا يكون صلاحاً للكلفين في الحال ، ويكون تحملهم ذلك وأداؤهم إلى من يحى بعدم صلاح<sup>(٢)</sup> ؛ كما أنه لا يمتنع فيما يختص بتكليفه النساء أن يكون الصلاح لنا أن تؤدّبه إليهن ، وإن لم يكن نفس الفعل صلاحاً لنا . فإذا لم يمتنع ذلك

(١) كأنه يريد أنه ميل الكلام في ذلك ولم يحزم برأى .

(٢) في الأصل : « صلاح » . وقد يكون : « فيه صلاح » .



حَسَنَ مِنْهُ - تعالى - أن يقدّم الأمر ؛ لهذه الفائدة ، فيخرجُ بها من أن يكون عبثًا .  
 ويفارق ما يقوله من أنه - تعالى - إذا خلق ما يصحّ أن يُنتفع به من وجهين : - من جهة  
 الاعتبار والالتذاز به - لا يجوز أن يمتنع <sup>(١)</sup> من الانتفاع بأحدهما ؛ لأنه يصير في حكم  
 العبث من ذلك الوجه ، ويحلّ محلّ تعليق منّ من الانتفاع بأحدهما . وذلك لأننا إنما  
 قلنا بذلك في الفعل متى أمكن أن يُنتفع به بكلا الوجهين ، ولذلك جَوِّزنا أن يخلق  
 - تعالى - الأجسام في الجنة ، ويريد الانتفاع بها دون الاعتبار والاستدلال لما تنذر  
 ذلك فيهم لزوال التكليف ، وليس كذلك حال هذا الأمر ؛ لأننا قد بينا أنه قد لا يصحّ  
 الانتفاع به من كلا الوجهين ، فغير ممتنع أن يقدّمه - تعالى - للفائدة التي ذكرناها .

فإن قيل : إنه - سبحانه - إذا أمر السكّاف في الحال بأن يتحمّل ذلك الخطاب  
 ويحفظه ويؤدّيه إلى غيره فالخطاب الذي يقتضيه تكليفه هو الأمر بأن يتحمّل ذلك  
 دون الأمر بالفعل ، فيصير الأمر بالفعل على هذا الوجه عبثًا ، قيل له : إذا كان لا يصحّ  
 منه تحمّل الخطاب إلّا بعد أن يوجد على الوجه / الذي يدلّ من قَوْلِ إِيَّاهِ عَلَى مَا كُفِّلَ  
 فيجب أن يحسن ؛ لأنه قد أفاد هذه الفائدة ، وفي حفظه وأدائه مصلحة للسكّاف في الحال ،  
 وذلك يخرجُه من كونه عبثًا .

فإن قيل : فيجب أن يحسن منه - تعالى - أن يأمر بتحمّل ذلك وشمله إلى الغير  
 وإن كان الخطاب عربيًا والمأمورُ يحفظه ونقله نبطيًا ، وهذا يوجب أن يكون - تعالى -  
 قد خاطب بالعربية من لا يصحّ أن يعرفه <sup>(٢)</sup> ؛ قيل له : متى تمكّن النبطي من حفظه  
 وأدائه إلى سائر المكلفين لم يبعد أن يخاطبه بذلك وإن كان الخطاب عربيًا . وإنما يُمنع  
 من مثل ذلك في خطاب العربيّ بالزنجية وهو لا يعرف المراد به ، مع أنه خطاب له ، فأما

(١) كذا في الأصل . والأول : « يمتنع » .

(٢) أي يعرف الخطاب .

إذا لم يخاطب بالفعل وإنما خوطب بحفظه ونقله<sup>(١)</sup> فذلك غير ممتنع .  
فإن قال : أليس من قولكم أن المصلحة في باب الكلام إما تكون بمعرفة معناه دون لفظه ، وقلم : إنه لو كانت المصلحة تتعلق بمنسه لم يكن بينه وبين الصوت فصل ، فكيف يصح لكم القول بأنه يحسن منه — تعالى — أن يخاطب النبطي بالعربية ليحفظه وينقله ، قيل له : إما حكما بحسن ذلك لأن ما ينقله عما يمكن أن يفهم المنقول إليه المراد به ، فالمصلحة لم تتعلق بلفظه ، بل تعلقت بمعناه فيمن الخطاب له . فأما من خوطب بحفظه ونقله فقد عرّف أيضا صفة ما يحفظه وينقله ، فحسن أن يكلف ذلك ، وفارق ما سألت عنه من خطاب العربي بالزنجية إذا لم يكن نفس الخاطب متمكنا من معرفة معناه .

١٨٠ | فإن قيل : إن ما ذكرتموه من علة حسن / تقديم الأمر بأوقات كثيرة بين ، لكنه لا يستمر في تقديم الإرادة التي هي التكليف الفعلي<sup>(٢)</sup> ، فما قولكم فيها ؟ أتوجبون تقدمها بوقت واحد فقط ، أو يجوز تقدمها الأوقات الكثيرة ، على ما ذكرتموه في الأمر قيل له : أما الإرادة المقارنة للأمر فهي تتقدم كتقدم الأمر سواء ، على ما قدمناه ، فأما التكليف الفعلي<sup>(٣)</sup> فإن علم — تعالى — أنه إذا أظهر الدلالة على تقدم الإرادة كان فيه زيادة صلاح فإنه يقدم الإرادة ، لا محالة . ومتى لم يكن الحال كذلك لم يجب تقديمها ؛ لأن الدلالة إما تدل من جهة العقل على أنه — تعالى — إذا جعل المكلف بالأوصاف التي يجب أن يكلف فلا بد من أن يكلفه ويريد منه فعل ما كلف من غير أن يدل على تقديم الإرادة ، أو على مقدار التكليف ، أو على أن ما يكلفه من اللذة يجب أن يريد جميعه منه عند أول ما يكلفه ، أو يريد ذلك منه حالا بعد حال . والقدر الذي يدل العقل على أنه لا بد من أن يكلفه معرفة العدل والتوحيد ، ويكلفه من بعد أقل ما يجوز التكليف فيه ؛

(١) في الأصل : « فله » .  
(٢) في الأصل : « العقل » والنظام ما أثبت .

لأن هذه المعارف إنما يحسن تكليفها من حيث كانت ألقافاً ، فلا بد من تكليف متأخر عنها وإن قل ، فالأولى في هذا القدر أن يتقدم إرادة الله - تعالى - له ؛ لأنه لا يكافئه عقله مع تكامل سائر الشروط قد تضمن أن يكلفه هذا القدر ، فلا يكون لتأخير الإرادة والتكليف عن الحال الأولى وجه . وهذا هو الأولى على طريقة أبي علي - رحمه الله - إذ<sup>(١)</sup> قال : إن من المعلوم من حاله أنه يؤمن فلا بد من أن يكلفه إلى الوقت الذي يؤمن فيه ، وإن كنت لا أحفظ ذلك عنه نصاً ؛ لأن قوله : إنه يجب أن يكلف / كل<sup>١٨٠</sup> ب هذه الأوقات يحتمل أن يريد به تجديد التكليف حالاً بعد حال ، ويحتمل أن يكلفه ذلك أجمع في ابتداء حال التكليف . وقد بينا أن إرادته فعل غيره مفارقة لإرادته فعل نفسه ؛ لأنها تعبير جهة لفعله ، أو إثارة له على غيره ، فذلك وجب مقارنتها للراد أو لسببه ، وقبح تقدمها ، وليس كذلك إرادة فعل غيره على وجه التكليف ؛ لأن الغرض بها لا يحصل إلا وهي متقدمة ، على ما بيناه .

### الكلام في مائئة المكلف وحقيقته

اعلم أن المكلف هو القادر العالم المدرك الحى المرید ؛ لأنه - تعالى - لا يكلف الفعل إلا القادر على إيجاده ، العالم بكيفيته ، المرید لإحداثه على وجه دون وجه . ولا يكون القادر قادراً إلا وهو حى . ولا يصح أن يفصل حال الحى من غيره إلا بكونه مدركاً للمدركات عند ارتفاع اللوانع ، وبصحّة كونه عالماً قادراً . ولا يعتبر في هذا الباب بوصفه بأنه إنسان ؛ لأن اللائكة مكلفّة وإن لم توصف بذلك . وإنما نذكر الخلاف في الإنسان : ما هو ؟ لأنهم اختلفوا في الحى القادر : ما هو ؟ وكل من قال فيه بقوله وصفه بأنه إنسان . واختلفوا أيضاً في حقيقته من جهة اللفظ . ونحن نذكر جملة

(١) في الأصل : « إذا » .

من الخلاف في الإنسان والكلام فيه ؛ لأنه يتلَق بهذا الوضع ، ومُحتاج إليه في الرد على أهل التنازع والمفوضة وغيرهم . ولا بد من معرفته في تصحيح الكلام في القفاء والإعادة . ١ ١٨١

### ذكر الخلاف في الإنسان

حكى أبو القاسم البَليَخي - رحمه الله - عن أبي الهذَّيل - رحمه الله - أنه : هذا الجسد الظاهر للرئي الآكل الشارب ، وحياته غيره . ويجوز أن تكون الحياة عَرَضاً ، ويجوز أن تكون جِسمًا . وحكى عن النظام أنه : الروح ، وهو الحياة المشابكة لهذا الجسد ، وأنه في الجسد على جهة المداخلة ، وهو جوهر واحد غير مختلف ولا متضاد ، وهو قوى حتى طال بذاته . وحكى عن بشر<sup>(١)</sup> بن المتمر أنه : هذا الجسد الظاهر والروح الذي يحيا به ، وما بمجموعهما حيَّان . هكذا حكى عنه زُرَّاق<sup>(٢)</sup> . وقال أبو الحسين عنه : إن البدن هو الحي بالروح ، والروح عنده هي الحياة ، والإنسان هو البدن وحكى زُرَّاق عن هشام<sup>(٣)</sup> بن الحكم في الإنسان مثل قول بشر ، لكنه يزعم أن الجسد مَوَات ، والروح هو الفعَّال الدريك للأشياء ، وهو نور من الأنوار . وحكى ابن الروندي<sup>(٤)</sup> عن هشام مثل قول إبراهيم النظام . وحكى عن هشام بن عمرو مثل قول بشر بن المتمر ، لكنه كان يجعل الأعراض التي لا يكون الإنسان إلَّا بها من أحد قسمي الإنسان . وحكى ابن الروندي عن ضَرَّار<sup>(٥)</sup> أن الإنسان هو هذا الجسم الذي

(١) من وجوه الممتلة له قصيدة تحتوي أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين . توفي سنة ٨٢١٠ هـ .

(٢) هو من أصحاب النظام وله كتاب الغالات .

(٣) توفي بعد نكبة البرامكة بمدينة مستترا ، وقيل : في خلافة المأمون . وكانت نكبة البرامكة سنة ١٨٧ هـ .

(٤) كذا ، والمعروف في النسبة الراوندي ، نسب إلى راوند : موضع بناوى لإسبهان ، كما في القاموس

ومجم البلدان . وفي مقدمة ناشر الانتصار ٢٥ : « ورد في الكتب القديمة الراوندي والروندي ،

والثاني منتطب ، وهو ما يشمل في هذا الكتاب وكتاب الفرق بين الفرق » .

(٥) هو ضَرَّار بن عمرو . ظهر في أيام واصل بن عطاء .

هو أعراض مجتمعة . وعن معمر أنه عين من الأعيان لا يجوز عليه الانقسام ، وأنه ليس  
بذى بمض ولا كل ، ولا يجوز عليه التحرك ولا السكون ولا سائر ما توصف به  
الأجسام ، ولا يحتاج إلى مكان / يتمكّن فيه أو يحلّه ، وأنه يدبّر هذا البدن ويحرّكه ١٨١ ب  
ويسكّنه ، ولا يرى .

وقال على<sup>(١)</sup> الأسوارى : الإنسان هو ما فى القلب من الروح ، ولا يرى . وحكى  
عن الفوطى<sup>(٢)</sup> أن الإنسان جزء لا يتجزأ ، وحلّه القلب . وقال ابن الروندى : هو شئ  
واحد فى الحقيقة ، وهو فى القلب . وحكى غسان<sup>(٣)</sup> عن النجار وأصحابه أنه الأجزاء المجتمعة  
التي هي الجسم والروح جميعا . وزعم ابن الروندى فى أول كتابه أن الإنسان المختار للأمور  
للنهي هو ما فى القلب . وذكر فى تضاعيف كلامه أن الجوارح مسخرة له ، لا تقدّم إلّا  
بعد إقدامه ، ولا تنمك إلّا بعد إمساكه . قال : وفى البدن أرواح حيّة تحس وتلم ،  
ولو وجد فيها قدرة لزال عنها التسخير .

والذى يقوله شيوخنا فى هذا الباب أن الحىّ القادر هو هذا الشخص المبني هذه البنية  
المخصوصة التى يفارق بها سائر الحيوان ، وهو الذى يتوجه إليه الأمر والنهى والدم  
واللدح ، وإن كان لا يكون حيا قادرا لإلامانى<sup>(٤)</sup> فيه ، لكن ذلك لا يدخل تحت الحدّ  
ولا يحصل من جملة الحىّ إلّا ما حلّه الحياة دون غيره .

وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - حاكيا عن الشيخ أبي على - رحمه الله - :  
إن العظم والشعر ليسان بمجملّة الحىّ ؛ لأنه لا يألم بقطعهما . وجوز أبو هاشم - رحمه الله -

(١) كان من أصحاب أبي الهذيل ثم انتقل إلى النظم .

(٢) هو هشام بن عمرو الشيباني من أهل البصرة . طس فى زمن المأمون .

(٣) هو حسين بن محمد أخذ عن بشر الريسى الذى كانت وفاته سنة ٢١٩ هـ .

(٤) كذا رسم فى الأصل ، وهو جار على الوقت على المقوس فى مثل هذا بالياء . والكثير الوقت  
بمنهنا فالرسم الجارى : لمان .

أن يكون في بعض العظم حياة ويكون من جملة الإنسان ولذلك يجد الإنسان الخدر<sup>(١)</sup> والقرس<sup>(٢)</sup> في سته، وزول عنه الوجع عند قلع القرس، كذلك يجد الإنسان الوهي في العظم، ويقال: إن / القرس<sup>(٣)</sup> هو تصدع العظم. وأما الدم والروح فلا حياة فيهما عندهما جميعا، وكذلك الشعر. وقال في البنداديات: إن للشكلين يسمون القادر الحي: الإنسان، ويلقبون الكلام في ذلك بأنه كلام في الإنسان، وإن كان الحي من البهائم ليس بإنسان، ومرادهم هو الحي، إنسانا كان أو بهيمة. وللفلسفون يسمونه نفسا، ويضمون الكلام في ذلك في النفس، والعبارة تختلف دون المقصد. قال: والذي نقوله أن الحي هو هذا الشخص. وقال في غير موضع: إن الإنسان هو الأجزاء المبنية، دون البنية والصورة. ولا يجرى هذا الاسم عليه إلا على ما كان من لحم ودم وإن لم يكن حيا. وقد قال أبو علي - رحمه الله - قد يقال: إنسان من طين. قال: وببعد أن يوصف الصنم وإن كان على صورة الإنسان أنه إنسان لما لم يكن لحما ودم. فلا<sup>(٤)</sup> بد مع كونه مبليا، من لحم ودم.

## فصل

### في ذكر الدلالة على ما يذهب إليه في هذا الباب

اعلم أن إثبات ما لا تصح معرفته باضطراب ولا بدليل لا يصح. وقد بينا ذلك في مواضع من هذا الكتاب. فإذا صح ذلك وعلم أن ثبوت الصفة يقتضي ثبوت الموصوف؛ لأن العلم بها ولما يعلم<sup>(٥)</sup> للموصوف محال. ولذلك يجعل العلم بصفة الشيء فرعا على العلم بذاته. وقد علم أن / الطريق إلى العلم بأن الحي مفتاح هو الطريق إلى أنه الحي؛

(١) هو فتور يفتق الأعضاء. (٢) يقال: خرس استأثنه - من باب فرح - : سكت من تناول حامض.

(٣) هو ورم في مفاصل الكمين وأصابع الرجلين.

(٤) أي: فلا بد من لحم ودم مع كونه مبليا. (٥) في الأصل: «علم» ولما هنا جازمة، وهي لا تدخل على الماضي.

لأننا لو جوزنا أن يكون الحى غيره لم يكن لنا طريق نعلم به صفة الحى ؛ لأن ذلك النير إذا لم يكن على ذاته دليل فيألا نعلم صفته أولى . ولذلك نمول فى إثبات التوحيد على معرفة صفات الواحد منا ثم ترقى إلى معرفة القديم - تعالى - من جهة الواقع من أفعاله . ولا فرق - والحال ما قدّمناه - بين من قال : إن الحى القادر هو غير هذه الجملة ، وبين من قال فى المتحرك والأسود : إنه غير للحل . وهذا ظاهر الفساد .

يبين ما قلناه أنا إنما نعلم الحى منا بالإدراك أو صحة الفعل منه إذا علمنا دلالة على كونه قادرا ، وأن من ليس بحى لا يجوز أن يقدر . وقد علمنا أن كونه مدركا يرجع إلى جملة . وكذلك صحة الفعل ، فيجب أن تكون الجملة هى المختصة بكونها حية قادرة دون شئ فيها ؛ لأنه لو جاز - والحال ما قلناه - أن يثبت الحى شيئا فيها لجاز فى ذلك الشئ إذا علم صحة الفعل منه وكونه مدركا وأما أن يكون الحى القادر شيئا فيه دونه . وكذلك القول فى ذلك الشئ ، وهذا يؤدى إلى إثبات ما لا نهاية له .

وليس لأحد أن يقول : كيف يجوز - والحال ما ذكرتموه فى الظهور - أن يلتبس الحال فى الإنسان حتى يذهبوا فيه كل مذهب ، وذلك<sup>(١)</sup> أن الفعل وإن كان من الجملة يصح والجملة هى المدركة فقد يجوز أن يظن ظان أن الموجب لذلك أو المتضمن له ليس هو الجملة ، وإنما هو أمر مشابه لها أو ملابس أو كائن فيها ، أو مدبر لها ؛ كما التبس الحال على قوم فجوزوا أن الأسود / هو السواد ، وأن السواد هو الأسود ، فظن قوم فى الحل إذا حدث فيه العرض أنه المدبر لنفسه والفاعل بطبيعته دون غيره . فلا يمتنع لنا ذكرناه أن يلتبس الحال فيه فيحتاج فى معرفته إلى الاستدلال ، وإن كان وجه الاستدلال عليه ظاهرا ، من حيث يجد الواحد منا نفسه مريدة مدركة متفيدة ، فيعلم أن المختص بهذه الصفات هى جملة دون غيرها . ولذلك لا يصح أن يجد نفسه على صفة ترجع إلى الحل

(١) هذا رد للزعم السابق .

حتى يجد نفسه كائنة متحركة أو ساكنة أو حافظة أو حُلوة لما رجعت هذه الأحكام إلى الحُل دون الجِلَّة . وهذا أيضا يقوى ما ذكرناه .

وبيّن ذلك أن الواحد منا يعلم من نفسه أن تصرفه في الفعل هو بحسب دواعيه من اعتقاد وظنّ ، فيجب أن يدلّ ذلك على أنه الفاعل والقادر ؛ كما إذا شاهد الشيء ملوّنا علم أنه المختصّ بالهيئة دون غيره . يبيّن ذلك أنه يجد حال أعضائه في أنه يدرك بها الألم والحرارة والبرودة متساوية ، وإن كانت الجِلَّة هي المركة من حيث يقع التصرف منها بحسب الإدراك من حيث يقع منها الإقدام والإحجام لأمر يرجع إليها دون الأعضاء ، فيجب أن يدلّ ذلك على أن الجِلَّة هي الحَيَّة . وهذا من قوى ما اعتمدته شيخنا أبو هاشم — رحمه الله — ؛ لأنه قال : إذا كان يجد الألم بأعضائه كلها ، ويدرك بها الحرارة والبرودة فيجب كون جملته حيّة قادرة ؛ لأنه لو كان الحَيّ القادر معنّى في القلب لم يجب ذلك في أعضائه ؛ كما لا يجب ذلك فيما يليسه من الثياب لما لم يكن / من جِلَّة الحَيّ .

١٨٣ ب

وهذا يبيّن في إبطال مذهب مُمَرّ<sup>(١)</sup> ، ومن يقول : إن الحَيّ ليس هو الجسد ، ولا بشيء فيه ولا في القلب . ولا يمكنهم أن يقولوا : إنما أدرك الألم بأعضائه لأنها آلة للربرد الذي في القلب . وذلك لأن الآلة إنما يجب أن يدرك بها إذا كانت من جملته ؛ ألا ترى أن الآلات المنفصلة منه لا يدرك بها . وكذلك المتصلة به إذا لم يكن فيها حياة ؛ كالشعر والظفر وغيرهما . وليس الإدراك من الفعل في شيء . وذلك لأن القادر متناكسا بيتدى الفعل في أعضائه فقد يصح أن يولّده في غيره . فلذلك صحّ أن يفعل فيما ليس من جملته كما يصحّ أن يفعل فيما هو منها . وليس كذلك إدراك الألم والحرارة والبرودة ، لأنه لا يصحّ إلا بما هو من جِلَّة الحَيّ دون غيره ، متصلا كان أو منفصلا .

(١) هو ممر بن عباد السلمي . عاش في أيام هارون الرشيد . وهو من المعتزلة . تعليقات الاختصار ١٨٣



وليس له أن يقول : أليس الرأى متا قد يرى الشيء بالمرآة : فتصير آلة له فى الرؤية ، وإن لم تكن من جملة . وذلك يبين أن الإدراك بمنزلة الفعل .

وذلك لأننا لم نعتد على كل إدراك ، وإعنا عولنا على إدراك الألم والحرارة ، فلا يصح ما سأل عنه ، وإن كان لا يلزم أصلا من حيث كان الرأى منا لا يرى . البتة إلا بعينه ، لكنه لا يرى بها إلا بأن يتكامل كونه آلة الشعاع وما يجرى مجراه . فالمرآة فى رؤيته لوجهه بمنزلة الشعاع واتصاله فى رؤيته لنفسه ، فهو يخالف فى هذا الباب لصحة الفعل ، لأنه قد يفعل فى الحقيقة فى غيره كما يفعله فى بعضه . وهذه دلالة يمكن أن يستدل بها أيضا على أبى إسحاق<sup>(١)</sup> - رحمه الله - ، وذلك لأن الواحد منا يدرك الحرارة والألم بسائر أعضائه / على حدّ واحد ، ولو كان الحى معنى فى باطنه لوجب أن يختلف الحال فيه .

١٨٤

فإن قال : إني وإن جمعت الحى - روحا بسيطا فإنه لا عضو إلا وذلك الروح مُنبَت فيه ، فلذلك أدرك به ما ذكرتم ، قيل له : لو كان الأمر كما قلته لوجب أن يدرك بكل عضو إدراكا متناقضا ، على حسب ما يدركه الواحد متا بالعضو<sup>(٢)</sup> أتخدر لنا لابس آخر لا حياة فيه ، وفى بطلان ذلك دلالة على فساد ما قاله .

وقد استدلل شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - بأن الإنسان لو كان شيئا فى هذا الشخص لوجب أن يعرف موضعه من الشخص ، ويفصل بين موضعه وبين غيره ؛ كما يجب أن يعرف موضعه إذا كان فى بيت ويفصل بينه وبين غيره ، وكما إذا كان فى قيس وثوب ، يعرف موضعه فيه . وبطلان ذلك يدل على فساد قول المخالف . فإن قيل : أليس الواحد منا إذا لم يكن فى شيء يعلم أنه ليس فيه ضرورة . كما يعلم أنه فى موضع من البيت .

(١) أى النظام . وقد سبق قوله : أن الإنسان هو الروح الشاذة للجسد .

(٢) خدر العضو : استرخاؤه وتمدد الحركة عليه .

ضرورة ، ثم لم يجب عندكم أن يعلم باضطراب أنه ليس في شيء فكذا لا يجب أن يعلم باضطراب موضعه إذا كان في الطرف الذي هو الشخص . وأجاب الشيخ أبو عبد الله عن ذلك بأنه إنما ألزمهم ما قال من حيث ذهبوا إلى أن الإنسان عالم لنفسه ، وأوجب عليهم لو كان الأمر كما قالوا في الإنسان أن يعلم <sup>(١)</sup> موضعه من الشخص ، لأنه لا يجوز مع كونه عالما لنفسه ألا يعلم بعض المعلومات . قال : ولا يرجع ذلك عليه ، لأننا نقول : إنه عالم بعلم ، فيجوز أن تخفى عليه الأمور حتى يعرفها باضطراب أو باستدلال ، ب ١٨٤ وليس / العلم بأن الإنسان هو في الشخص أو ليس فيه ضروري <sup>(٢)</sup> فلا يمتنع أن يخفى الحال فيه .

ويمكن أن يقال : إن علم العالم بأنه في الطرف الطريق إلى جميعه واحد ، وهو الإدراك الذي لا يجوز أن يدخل فيه شبهة عند ارتفاع اللبس ، والطريق إلى العلم بأنه ليس في الطرف ليس هو الإدراك ، وإنما يعلم بتأمل ، فلا يمتنع أن يلتبس الحال فيه . وقد دلّ على ذلك أيضا بأنه كان يجب ألا يتعذر عليه أن يخرج من هذا الشخص ويدخل في غيره أو يبقى خارج الشخص وإنما بنى هذه الدلالة على أن الإنسان لو كان شيئا <sup>(٣)</sup> في هذا الشخص لوجب كونه جوهرًا ، لأنه لا بد من أن يختص بهذا الشخص فيكون فيه أو في بعضه على وجه معقول . وإذا لم يصح كونه عرضا فيجب كونه جوهرًا ، وقد ثبت أن الجوهر يصح عليه الخروج والدخول والحركة والسكون فيجب أن يصح في الإنسان ما قاله ؛ وهذا يؤدي إلى ألا يعلم أن الحي يموت والقادر يعجز ، وأن يجوز فيهما أن الإنسان خرج من جملتهما ، ولذلك تمذّر فيهما الإدراك وحجة القمل . وليس له أن يقول : إن خروجه من الشخص يستحيل ؛ لأنه ملائس له على وجه لا يصح

(٢) في الأصل : « ضروري » .

(١) في الأصل : « يعلم » .

(٣) في الأصل : « شيء » .

أن ينفك منه ، وهو في هذا الباب أكد من جسم ملزق على بشرتنا . وذلك لأننا لم نقل : إنه كان يجب أن يخرج من الشخص على كل حال ، وإنما أوجبنا عليهم تجوز ذلك ، ولا شيء من الأجسام الملائمة لبشرتنا إلا ويجوز / أن نزيله ونخرج أنفسنا منه ، فكذا يجب ما أزمناه .

وبعد ، فإذا كان الإنسان مسخرًا للشخص ومصرّفًا له فكيف يجوز أن يكون مانعًا له من بروزه عن موضعه ، ولم صار منعه للإنسان من ذلك بأن يدلّ على أنه المسخر للإنسان بأولى من أن يكون هو المسخر له من حيث يقع الفعل بحسب إرادته . ومما يدلّ على ما قلناه أنه لو كان إثبات الإنسان طريقه الدليل لما صحّ أن يعلم أحدنا باضطرار شيئًا من صفاته ولا من صفات غيره ؛ لأن العلم الذي هو الأصل لا يجوز أن يكون باكتساب ، والذي هو الفرع باضطرار ، وفي صحة ذلك دلالة على فساد ما قالوه .

على أن الواحد متى تصرف في الفعل ، فلو كان الفاعل غير هذه الجملة لكان ذلك النير هو المصّرّف لها ، ولوجب أن يكون ينسب وبين من يتصرف بنفسه فصل نعرفه ؛ كما نعرف الفصل بين أن يضطرّ إلى المعرفة أو بكتسبها ، وإلى الحركة أو بختيارها . وفي علمنا بأن النصول كلها متعذّرة دلالة على أن الجملة هي الحيّة القادرة لا معنى فيها ؛ ألا ترى أنها<sup>(١)</sup> لو كانت - على قولهم - هي الحيّة العالمة القادرة لم يقع تصرفها إلا على الحدّ الذي يقع الآن . ولا يصحّ أيضا أن تتصوّر في تصرف ذلك النير عندهم إلّا مثل ما نجد من أنفسنا ومن هذه الجمل ، فكيف يصحّ أن يقال : إن هذه الجملة مصرّفة ومدبّرة . فإن قال : إنما وقع التصرف منها على هذا الحدّ لأن الإنسان الذي في القلب يستخرّ هذا

(١) أي الشخص مانعًا له أي للإنسان .

(٢) أي الحق ، وكأنه آتته لأنه يريد الروح المنبثقة في الأعضاء .

١٨٥ ب الشخص وهذه الأعضاء / فيقع الفعل فيها بحسب إرادته ، ولذلك ميز بين ما يقع في هذه الأعضاء من التصرف وبين ما يقع في غيره <sup>(١)</sup> من الأجسام ؛ قيل له : لم صار بأن يقال : إن الإنسان مسخرٌ للشخص بأولى <sup>(٢)</sup> من أن يقال : إن الشخص مسخرٌ للإنسان ، وقد علم أن الفعل يقع بحسب إرادة قلبه ، كما يقع بحسب إدراك عينه ، فكيف يجوز أن يريد ذلك الإنسان بحسب إدراك الحاسة ويعلم بحسب ذلك ، وهل ماقلوه إلا تحكّم ، لو قلب عليهم قولهم فجعل الإنسان العين دون القلب ؛ لأن إرادة القلب قد تتبع رؤية العين لكان أقرب .

وبما بين ما قلناه أنه يصح أن نتدى الفعل بأطرافنا ، فلو كان الإنسان هو معنى في القلب لوجب أن يكون هو الحامل للجوارح على الحركات أو ما جعلها أو فاعلا فيها [ و <sup>(٣)</sup> ] كان يجب أن يقع ابتداء الفعل في القلب ؛ لأنه لا يصح أن يقال : إنه يجتمع الفعل اختراعا في الأعضاء ؛ لأن ذلك إنما يصح من القادر لنفسه ، فأما القادر بقدره فقد بينا من قبل استحالة ذلك منه ، فكان يجب أن يكون نشوء الحركة وابتدائها من القلب ، وبطلان ذلك يشهد لما نذهب إليه بالصحة .

فإن قال : ألسنم تقولون : إن الاعتدال يولد الحركة فيما ماس محله ، وقد يجوز أن يعتمد على الغير فيتحرك ذلك الغير وإن لم يتحرك هو ، على ما ذكر في أول نقض الأبواب ، قيل له : إن ذلك إنما يجوز في الحركة الواحدة ، فأما إذا توالى الحركات فإن ذلك لا يصح . وقد علمنا أن حركات أطرافنا قد تتوالى في الجهات وإن لم يتحرك القلب / وذلك يصحح ما قلناه .

وبعد ، فإن الواحد منا يعلم أنه لم يحصل من ناحية قلبه الاعتدال على أطرافه التي يحرّكها ،

(١) كذا في الأصل . والناسب : غيرها . (٢) كذا في الأصل . والأولى : أولى .

(٣) زيادة يقتضيها السياق .

فكيف يصح أن يُتعلّق بما قاله السائل ١ ولا يمكنه أن يدفع معرفة الواحد منا باعتماد بعضه على بعض ؛ كما لا يمكنه أن يدفع إدراك الواحد منا بأعضائه الألم والحرارة والبرودة .  
ومما يدلّ على ذلك أن الواحد منا قد يفعل في أطرافه حركات متضادة ، ويستحيل أن يكون الجزء في القلب يوجب منها هذه الحركات ؛ لأنه لا يجوز أن يعتمد إلا على جهة دون جهة على وجه تولّد . وذلك يبيّن صحّة ما قلناه .

فإن قال : فأنتم لا تقولون بتضاد الاعتمادات فما الذي يمنع <sup>(١)</sup> أن يوجد في القلب الاعتمادات المختلفة فتتولّد عنها الحركات المختلفة في الأعضاء ؟ قيل له : إن الاعتمادات وإن لم تتضادّ عندنا فإنها إذا تساوت في المدد لم يكن بعضها بأن يولّد أولى من سائرهما ؛ لتضادّ ما يتولّد عنها ، وإنما يولّد الأكثر منها . فإذا صحّ ذلك لم يتخلّ القلب من أن يكون قد فعل الاعتمادات المختلفة على جهة التساوى ، وذلك يمنع من أن تتولّد الحركة عن شيء منها ، أو بعض الاعتمادات فيجب أن يولّد حركة واحدة في بعض الأطراف ، أو فعل الاعتمادات ، لكنه فعل من جنس منها أكثر مما فعله من سائرهما فيجب أن يكون ذلك الجنس هو المولّد لحركة واحدة ، فإذا صحّ أن هذه الحركات لا يجوز أن تتولّد عن معنى في القلب ، ولو كان الإنسان في القلب لوجب ذلك فيجب أن يبطل / هذا القول ١٨٦ ب ويصحّ ما قلناه .

فإن قال الناصر لمذهب النظام : إن ذلك لا يلزمي ؛ لأن الإنسان عندي منشتر في البدن كله ، فذلك يصحّ حصول الحركات المختلفة في الأعضاء ؛ قيل له : قد ثبت أن الواحد منا يحسّ متى اعتمد بمراحة على أخرى ، فلو كان الروح المنقشر يمتدّ على ظاهر الجوارح لوجب أن تُثبته ، وفي بطلان ذلك دلالة على صحّة ما قدّمناه .

على أننا قد علمنا أن ضرب عنق الإنسان وتوسيطه <sup>(٢)</sup> يخرج عن صفة الحيّ المدرك

(١) كذا في الأصل . والأولى : يمنع .

(٢) أي قتله بقطعه نصفين .

القادر ، فلو كان الحى غير هذه الجملة لجرى ذلك فيه تجزى قطع ثابنا في أنه لا يؤثر في هذا الباب . فإن قال : إن بين ذلك الحى وبين هذا الشيء اتصالا يقتضى خروجه من كونه حيا بتفريق هذه الأبنية ، كما أن بين الاثنين<sup>(١)</sup> وموضع اللحية اتصالا يقتضى فقدما الإخلال بنبات اللحية ، وكما أن بين الدماغ والقلب تعلقا<sup>(٢)</sup> يقتضى فسادا لأجل فساد الدماغ ؛ قيل له : إن ما لم يكن من جملة الحى لا يجوز أن يؤثر تفريقه وجمعه في الحى البقية ، وإنما صح ما سألت عنه لأن الجملة هى الحية ، ولم يمتنع أن يتعلق ببعض أطرافها في بعض الأحكام ببعض . وذلك مما يؤيد ما عولنا عليه . ومتى قال : إن الحياة الحالية في القلب تحتاج إلى حياة المُنق قد أقر بأن الحياة تحمل في كل أجزائه ، فإذا حلت في الكل ولم يصح أن يكون كل جزء حيا لأنه كان يجب ألا تنصرف الجملة بإرادة واحدة وداع واحد فقد ثبت أن الجملة حية واحدة ، وهو الذى بيناه .

١٨٧

وبما بدلت على ذلك أن الحى قد ثبت أنه إذا أدرك البعيد فبان يدرك القريب أولى إذا كان الحال واحدة ، فلو كان الحى للدرك معنى في القلب لوجب أن يدرك ما بين القلب وبين جملة البطن من الظلة والأعضاء ، ولو أدرك ذلك لشرف حاله . وفي بطلان ذلك دلالة على فساد قولهم . ولا يلزم على ذلك صحة رؤية الواحد من الشيء من بعيد في الضوء ، وإن لم ير القريب مع عدم الضوء ؛ وذلك لأن ما يحتاج إليه في الرؤية مفقود في القريب موجود في البعيد ، ولذلك لما لم يحتاج في رؤية نفس الظلة إلى شعاع رآها قريبة وإن لم ير ما جاورها من الأجسام . وسائر ما بدلت على أن الحى منا لا يجوز أن يكون حيا لنفسه ، وأنه يجب كونه حيا بجماعة يدل على فساد قول من خالف في الإنسان . ونحن نذكر الآن الكلام على يرفقة فرقة منهم ، على اختصار إن شاء الله .

(١) أى الحسنيين .

(٢) في الأصل : « تعلق » .

فصل على من قال في الإنسان : إنه عين لا ينقسم ، ولا يوصف بحركة وسكون ولا بمكان ، وإنه يدبر هذا البدن ، ويحركه ويسكنه

اعلم أن ما قدّمناه من الأدلة على أن الإنسان هو <sup>(١)</sup> الحى ، هو هذا الشخص المبنى هذه البنية المخصوصة يبطل هذا القول ؛ كما يبطل سائر أقاويل المخالفين في هذا الباب ، والأصل في هذا أنه قد ثبت أن الإنسان يتصرف ، ويقع تصرفه بحسب قصده / ودواعيه ، فلا يخلو من أن يكون هو المدبر المتصرف ، أو غيره . فإن كان هو المدبر فهو قولنا . وإن كان المدبر غيره لم يخل من أن يكون له به تعلق ، أو لا تعلق له به . فإن كان له به تعلق لم يخل القول فيه من وجوه ثلاثة : إما أن يكون حالاً فيه ؛ كالأعراض ، أو مجاوراً له أو بعضه ؛ كالجواهر ، أو قادراً على تصرفه ، وإن لم يكن فيه البتة ؛ كما نقوله في القديم - تعالى - .

ولا يجوز أن يكون حالاً فيه ؛ لأنه متى قيل بذلك فيه فقد وُصف بأنه عَرَضُ وأنه في مكان ، وهذا ينقض هذا القول . وبمد ، فإن العَرَض لا يجوز أن يكون حياً قادراً ؛ لأننا قد دللنا من قبل على أن الفاعل في الشاهد لا يكون حياً قادراً إلا بمائى <sup>(٢)</sup> حادثة تحمله ، ويستحيل كون العَرَض محلاً . وذلك يمنع من كون الحى القادر عَرَضاً . وما يبين به بطلان قول من قال : إن الحى الفاعل هو الحياة من بمد يبطل هذا القول .

وإن كان مجاوراً لبعضه - على ما قاله بعضهم : من أن الحى هو القلب وروح فيه أو جزء منه - فستكلم على فساد قوله ؛ لأن النرض بهذا الفصل إبطال القول بأن الحى القادر لا يوصف بأنه في مكان وأنه يتحرك ويسكن ، على ما حكى عن مُعَمَّر <sup>(٣)</sup> وعن

(١) كذا في الأصل . والأولى حذفها .

(٢) كذا في الأصل ، والأولى في الرسم : بمائى .

(٣) هو معمر بن عباد السلمى ، عاش في أيام هارون الرشيد .

بعض المتأخرين . فإن قال : إني أقول : إنه لا يوصف بمكان ولا بالتحرك والسكون وإن  
دبر الشخص اختصاص هذا الهيكل ؛ قيل له : إذا لم يكن له بهذا الشخص اختصاص ليس له  
بغيره من الأشخاص فلم صار بأن / يدبره أولى من أن يدبر غيره ، ولم صار بأن يدبر أطراف  
١٨٨ هذا الجسد بالتحريك على جهة الابتداء بأولى<sup>(١)</sup> من أن يدبر ما انفصل منه من الأجسام  
بالتحريك على جهة الابتداء ، ولم صار يتمدّد عليه أن يحرك ما نأى عنه ابتداء ، ويتأنى  
منه تحريك أطراف هذا الجسد من غير توليد وعماسة على جهة الابتداء . فإن قال : إني  
أقول في هذا كقولكم في القديم - تعالى - ؛ لأنكم جوزتم كونه مدبراً للعالم ، وإن لم يكن  
له معه اختصاص بحلول أو مجاورة ، بل أحلّم ذلك عليه من حيث يؤدى إلى كونه جسماً  
وحادثاً ، قيل له : إنما تم لنا ذلك في القديم - تعالى - لأنه قد ثبت كونه قادراً لذاته ،  
فيصحّ منه اختراع الأفعال في الحال واختراع نفس الأجسام ولا يحتاج - تعالى - إلى  
أن يفعل ما يفعله على جهة المباشرة والتوليد ، وليس كذلك حال الحيّ ممّا ؛ لأنه قد  
ثبت أنه حيّ بحياة ، وقادر بقدرة ، وأنه لا يصحّ أن يفعل الفعل إلّا على جهة المباشرة  
أو التوليد ، فلم يوصف - والحال ما ذكرناه - بأنه في هذا الشخص لم يكن بأن  
يصحّ منه نصريفة في الأفعال ابتداء بأولى من أن يصحّ منه نصريف غيره من الأجسام ،  
على ما ذكرناه .

فإن قال : إني أقول في الحيّ ممّا : إنه حيّ لذاته ، قادر لذاته ، كقولكم في القديم  
- سبحانه - فلذلك صحّ منه أن يصرف هذا الجسد ؛ قيل له : إن تسليم ذلك لك يقتضى  
أن يجب أن يكون حكم الحيّ ممّا حكم القديم في أنه يصحّ أن يختزع الأفعال في كل تلك  
١٨٨ ب الحال على حدّ واحد ، حتى لا ينفصل حاله مع هذا الشخص من حاله / مع سائر  
الأشخاص ؛ كما نقول في القديم - تعالى - ومتى قال بهذا القول بطل عليه القول في

(١) كذا في الأصل . والأولى : أولى .



الإنسان أصلاً ؛ لأنه يجب ألا نأمن أن يكون المصترف لهذه الأشخاص واحداً ، ومتى جَوَزَ ذلك لم نأمن أنه القديم - تعالى - وفي ذلك هذا <sup>(١)</sup> إبطال القول في الإنسان أصلاً ، وكلّ كلام يلزم به نفى ما طلب للتكلم به إثباته وجب القضاء بفساده .

على أنه لو كان الأمر كما قال لوجب أن يكون الحيّ القادر ممّا مثلاً للقديم - تعالى - من حيث شاركه في صفة من صفات النفس ، وكونه مثلاً له - تعالى - يوجب قِدَمَهُ أو حدوثَ القديم - تعالى - ؛ لأن الدلالة قد دلّت على استحالة كون الشيء قديماً وكون مثله محدثاً ؛ كما يستحيل في أحد السوادين أن يكون سواداً ، والآخر بخلافه في هذه الصفة .

وبعد ، فلو كان الإنسان حيّاً لنفسه ، مع علمنا بمجواز الحاجة عليه لأدّى إلى جواز الحاجة على القديم - تعالى - ، وإلى فساد الطريق التي يتوصّل بها إلى كونه غنياً ، وهذا يوجب ألا تنق بكونه فاعلاً للحسن ، ويمحوز في أمثاله أجمع <sup>(٢)</sup> أن تكون قبيحة ، وفي هذا إبطال القول بالمدل ، ومن خالف في هذا القول يمتدّ بصره ؛ فإذا أدّى قوله بهذا الفرع إلى إبطال الأصل وجب القضاء بفساد الفرع .

وبعد ، فإن الإنسان لو كان حيّاً لنفسه - على ما قاله هذا الخضم - لوجب كونه مستحقاً لسائر الصفات التي يستحقّها القديم لنفسه ؛ لأنه لا يحوز في الشئين أن يشتركا في صفة من صفات النفس دون سائر صفات النفس ، وهذا يوجب كونه قادراً لنفسه ، ولو كان كذلك لوجب ألا يكون لمقدوراتها نهاية ، ولوجب أن يصح أن يمانع القديم ، ولما صحّ اختلاف حال القادرين في زيادة المقدورات ونقصانها / وكل هذه

١٨٩

(١) كذا في الأصل . وقد يريد : يأمنا . والظاهر أنه كان هنا نسخان في إحداهما ذلك ، وفي الأخرى هنا جمع الناسخ بين النسخين .

(٢) كذا في الأصل . والصواب : جمع بضم الميم وفتح الليم .

الوجود قد يبتا فسادا من قبل . فإذا كان القول بكونه حيًا لنفسه يؤدي إليه وجب الحكم بفساده .

وبعد ، فلو كان الواحد متا مع كونه حيًا لنفسه يصح أن يدرك القريب ولا يدرك البعيد ، ويدرك الشيء بحاسة ولا يدركه مع فسادها لم نأمن في القديم - تعالى - وإن كان حيًا لذاته أن يكون بهذه الصفة ؛ لأننا إنما نبطل قول من طالبنا بمساواة القديم - سبحانه - الواحد متا في هذه القضايا بأن نقول : إنه - تعالى - لما اختص بكونه حيًا لنفسه استغنى عن الحواس واستحالت اللوانع عليه ، وليس كذلك حال الواحد منا . فإذا لم يمكن التعلق بهذه الطريقة على هذا الوجه لمز ماقدّمناه ؛ وهذا يوجب كون القديم تعالى جسا . فقد رأيت أن من نقي كون الإنسان جسا لمزمه عليه كون القديم جسا . وهذا في نهاية الفساد .

ومما يبين أن الإنسان لا يكون حيًا لنفسه أنه لو كان كذلك لم يجز خروجه من كونه حيًا ، وفي علمنا بمجواز ذلك عليه مع صحة كونه حيًا دلالة على فساد هذا القول . ويلزم مثل هذا في كونه قادرا عاليا ؛ لأن من قال فيه بأنه حيّ لذاته قال فيه : إنه عالم قادر لذاته . فإن قال : إني لا أجز خروجه من كونه حيًا وعالما وقادرا ، وإنما نغمره الآفات متى كان بهذه الصفة ، قيل له : إن لكون القادر قادرا أو كون الحيّ حيًا حقيقة ينفصل بها من غيره ، فإذا علمنا أنه مع ارتفاع اللوانع وصحة وجود الفعل يتمدّر عليه الفعل علمنا خروجه من كونه قادرا على الحقيقة . ولو جوزنا - والحال هذه - أن يكون قادرا وإنما غمرته الآفات فنمته من الفعل لم نأمن كون الجاد قادرا ، بل تكون الأعراض قادرة ، وذلك يؤدي إلى التباس حال القادر بنسبه ، وإلى ألا يكون لنا طريق تفصيل به بين القادر وغيره . وكذلك القول في الحيّ ؛ لأنه إذا علم / في الشيء أنه يستحيل أن يدرك مع ارتفاع اللوانع فيجب أن نقضى بأنه غير حيّ ؛

لأننا لو جوزنا فيه - والحال هذه - كونه حياً لم يخلص لنا العلم بالحى وما به ينفصل من غيره .

وإنما صح لنا القول بأن القادر ترد عليه اللوانع والآفات فيتمدّر عليه ما لولاه كان يتأتى منه من حيث يئنا أن صحة وجود الفعل كما تنفقر إلى كونه قادراً فكذلك تنفقر إلى ألا يكون هناك ضدّ هو أولى بالوجود منه أو ما يجري مجراه ، فإذا طرأ عليه ما هذه صفة لم يمنع أن تثبت قادراً ونحكم بتمدّر الفعل عليه ، وليس كذلك ما قالوه ؛ لأنهم أنبتوه قادراً مع ارتفاع ما يمنع من وجود الفعل ويحيله ، وقالوا : إن الفعل يتمدّر عليه ، وهذا ينقض حقيقة القادر لا محالة ، ويوجب ألا نأمن في القديم - تعالى - أن يكون فيما لم يزل وفى كثير من الأوقات قادراً وهناك ما يحيل الفعل منه ، وإن لم يكن بمنزلة اللوانع ، فإذا جاز عندهم أن يكون الحى ممّا قادراً لذاته ونفمره الآفات فما الذى يمنع من جواز مثله على القديم - تعالى - وإن كان قادراً لذاته ؟

فإن قال : إنما جاز ذلك على القادر منا لأنه متعلّق بشخص وطرّف يجوز عليهما الآفات وليس كذلك حال القديم - تعالى - ؛ قيل له : إنك بهذا الاعتراض هارب من اللذهب ؛ لأنك تقول فى الحى منا : إنه لا يوصف بمكان فكيف يصح أن تقول بما سألت عنه ، ويجب أن يكون الكلام لازماً لك ؛ لأنك قد أجزيت الحى منا مجرى القديم - تعالى - فى أنه لا يجوز عليه المكان ولا الحلول والمجاورة ، فإذا جوزت مع ذلك عليه أن نفمره الآفات لزمك تجويز مثله على القديم - عز وجل - .

وبعد ، فإن الآفات متى لم تؤثر فى حال القادر ولم تكن منافية للفعل ولا جارية / ١٩٠  
مجرى المناق له استحالة القول فيه بأنه آفة ، وأنه يقتضى تمدّر الفعل عليه ، فلئن جاز - والحال ما وصفناه - أن يقال فى القادر منا : إنه ممن نفمره الآفات ، وإن لم يمكن أن

يشار في الآفات إلى ما ذكرناه ليجوزنَّ مثله في القديم - تعالى . وإن قال : إن الواحد منا إذا تذرَّ الفعل عليه فالإنسان قد خرج من أن يكون مصرفاً له وإن كان حياً قادراً ، واست أقول بأن الآفة وردت عليه ، قبل له : إن جاز هذا في الإنسان فمن أين أن المصرف لهذه الأجساد ليس بإنسان <sup>(١)</sup> واحد ، بل لكل <sup>(٢)</sup> جسد إنسان .

ومن أين أن في الحداثات ما يكون حياً أصلاً ، وما الأمان من أن المصرف لهذه الأجساد هو القديم - تعالى .

على أن علمنا ضرورة بأن <sup>(٣)</sup> الواحد منا هو المرید المقتد ، وهذا من أدلِّ الدلالة على فساد القول بأن الإنسان لا تعلق له بهذا الشخص البتة ؛ لأنه لو كان كذلك لم يجز أن يحصل لنا ما ذكرناه من العلم الضروري ، ولو جاز - والحال ما قلناه - أن يقال : إن المرید غيرنا ومالا تعلق له به ليجوزنَّ فيما نشاهده من السواد في بعض المحال أن يقال : إنه ليس بحال فيه ولا متصل به ؛ والذي لأجله صار كذلك معنى لا تعلق له به البتة . وفي هذا إبطال الضروريات أصلاً ، وفي إبطالها إبطال ما يبنى عليها .

على أن من قال في الإنسان : إنه قادر لنفسه لا بد له من القول بأنه عالم لنفسه ، ومرید لنفسه ، وهذا هو المحكي عن صاحب هذه المقالة ، ولو كان مریداً لنفسه للزم كونه مریداً لكل مراد ، ولوجب كونه مریداً للشيء كارهاً له ؛ لأنه كما يصح كونه مریداً يصح كونه كارهاً ، وكما لا يختص أحدهما بمراد دون مراد ، فكذلك الآخر . ويلزم فيه سائراً بطلناه قول الجبرة : إن القديم - تعالى - / مرید لذاته .

ب ١٩٠

وبعد ، فكيف يصح كونه عالمًا لنفسه ، مع علمنا بأننا نحتاج في كثير من العلوم إلى النظر والاستدلال وأنا نعلم بحسب النظر ، وذلك يحيل القول بأنه عالم لنفسه ؛ لأن صحة

(٢) في الأصل : « كل » .

(١) في الأصل : « إنسان » .

(٣) هنا خبر أن .

طلب العلم بما لا نعلمه ينافي وجوب كونه علما بكل معلوم . ومن الطريف أن أبا إسحاق  
النظّام - رحمه الله - يقول في النظر : إنه يُؤلّد ، وقد نقض ذلك عليه أبو عثمان <sup>(١)</sup>  
- رحمه الله - ؛ لأنه يقول : إنَّ عند النظر يحصل العلم بالطبع ، فكيف يتم له مع ذلك  
أن يقول في الواحد منا : إنه عالم لنفسه .

وبعد ، فإن الذي دعا كثيرا من المخالفين إلى القول بأن الإنسان حيٌّ لنفسه ظنّهم أنه  
لا يجوز في الأجزاء الكثيرة أن تصير حيّة واحدة ، ألا يجوز أن يجتمع ما ليس بحيٍّ  
وما ليس بحيٍّ ، فيصيران <sup>(٢)</sup> حيّا . وهذا لا يتم إلّا لمن يقول في الإنسان : إنه معنى  
واحد لا يجوز أن ينقسم ويتبعض . فأما هو <sup>(٣)</sup> - رحمه الله - فإنه يجعل الإنسان روحا  
بسيطا منبثّا في هذا الشخص ، فكيف يصحّ له التعلّق بما تعلّق به القوم ، وكل ما يلزمنا  
على ما نذهب إليه فهو لازم له ، وما به نفصل بما ذكرناه ومن غيره من الأسوّة يلزمه  
الانفصال به أو بما يقاربه ، على أن من قال [ في ] <sup>(٤)</sup> الإنسان بهذه المقالة لم ينفصل من  
النصارى إذ <sup>(٥)</sup> قالت بالاتّحاد ؛ لأنهم يقولون : لّا ظهر من عيسى الفعل الإلهي وجب  
أن يكون الإله فيه ، ولولا ذلك لم يكن ليصحّ ظهور ذلك منه . فإذا قيل لم : فعلى أيّ  
وجه حصل الإله في جسمه ، قالوا : لا على وجه الحلول ولا على وجه المجاورة ولا بوصف  
بمكان ولا بأنه يتحرك . وهذه الطريقة بعينها لازمة لمن قال في الإنسان بهذا القول ، بل  
هذه المقالة أقرب إلى الفساد ؛ لأنهم يثبتون الإنسان غير معقول أصلا ، ويثبتونه مع ذلك  
مدبّرا لهذا الجسد على وجهه لا يُعقل ، والنصارى لم تثبت إلّا جسدا معقولا وإلهما معلوما  
بصفاته التي يختصّ بها ، وإنما قضت فيه باتّحاد لا يُعقل ، فقد تبين أن أهل هذه  
المقالة يلزمهم القول بالتجاهل من وجهين ، والنصارى من جهة واحدة .

١٩١

(٢) كذا في الأصل : والأولى : « فيصيا » .

(٤) زيادة يتضمنها السياق .

(١) هو الجاحظ محرو بن بحر .

(٣) كأنه يريد معمرا .

(٥) في الأصل : « إذا » .

فلن قال : إذا كان لا بدّ من إثبات حتى قادر ؛ ولم يحز أن يكون هذا الشخص لأن الأشياء الكثيرة لا تختص بصفة واحدة ، ولم يحز أن يكون معنى واحدا مجاورا لبعضه من حيث يصح أن يبتدى الفعل في أطرافه ، ولم يحز أن يكون عرضا حالاً فيه ؛ لأن هذه الصفات التي تتجدّد للحى القادر لا يصح أن تحصل للعرض ، لم يبق إلّا ما أذهب إليه من أن الإنسان الحى لا يوصف بمكان ، وهو مع ذلك مدبر لهذا الجسد ؛ لأن العلم بأن الجسد مدبر وله مدبر ولا يمكن دفعه . فإذا بطل ما ذكرناه من الأقسام لم يبق إلّا قولى ؛ قيل له : قد بينّا أنه يلزم على هذه الطريقة ما ذكره (١) كون للمدير لأشخاص العالم مدبراً واحداً ، ويلزم عليه إبطال القول بأن فى العالم حياً قادراً .

وبعد ، قد بينّا فساد ما ذهب إليه بوجوه . فليست بأن تتوصل إلى صحته بما ادّعيته من فساد الأقسام بأولى من أن نصح بعض تلك الأقسام بفساد هذا للذهب . هذا لو كان ما ذكره (٢) قادحاً فيها نذهب إليه ، فكيف وهو غير مؤثر فيه ؛ لأنه لا يمنع عندنا أن نحصل للأجزاء الكثيرة صفة واحدة ، فيكون بمنزلة الشيء الواحد من حيث اختصت بتلك الصفة ، لأنه لا يخلو للتكرار هذه المقالة من أن يدعى العلم الضرورى فى فسادها ، وذلك محال / لوقوع الخلاف فيه ، ولأنه لو ادعى العلم الضرورى فى ذلك لكانا بأن ندعى ذلك أجبر ؛ لأننا نعلم من حالنا كوننا مريدين ومعتقدين ، فإذا بطل ادعاء الضرورة فى ذلك لم يبق إلّا أن هذا الباب ممّا طريقه الاستدلال ، فما الذى يمنع من أن تدلّ الدلالة على أن الأجزاء الكثيرة تختص بكونها حية قادرة لمضى يوجد فى بعضها ، وهل هذا القول إلّا بمنزلة قول المجسّم إذ (٣) ادّعت أن إثبات القديم - تعالى - حياً غير

١٩١ ب

(١) هذا اللفظ فى الأصل غير واضح .

(٢) لعل الأصل : « ذكرته » ويجوز تحريكه على الالتفات . (٣) فى الأصل : « إذا » .

جسم لا يُقَل ولا يَصَح ؛ فإذا بطل ماقلوه من حيث منعوا فيما طريقه الدليل أن ثبت على خلاف الأمور للمقولة في الشاهد بطل بمثله ماقله القوم ، وإنما يجب أن يُبنى المشكل من الأمور على الواضح ، لا أن يتوصل بالشبهة إلى دفع الأمور الظاهرة ، وقد ثبت أن الواحد منا يجد نفسه مريداً معتقداً ، وأنه يجد الألم في بعضه ، ويفصل بين الأمرين لأنه يعلم اختصاص ذلك البعض بالألم ، ولا يعلم اختصاص بعضه بهذه الحالة ، فيعلم عند ذلك أن كونه مريداً لا يرجع إلى بعضه . وأنه يختص به الجملة . فإذا صحّ ذلك وجب القول بصحة كون الأجزاء الكثيرة مختصة بصفة واحدة إذا حصلت مبنية . فإذا ثبت من بعد أن هذه الجملة تختص بهذه الحالة مع جواز ألا تختص بها علم أنها تحصل كذلك لعنى ، فإذا لم يصحّ في ذلك للعنى أن يوجب الحكم لحله لما قدّمنا لم يبق إلّا أنه يوجب الحكم للجملة ، فلذلك صار حلوله في بعض الجملة بمنزلة حلول ما يختص به الحل في الحل<sup>(١)</sup> وذلك تماقب على الجملة وتضاد / عليه لا على الحل ، وكلّ ذلك يبين صحة ما ذكرناه . وكيف يمكن أن يتوصل بإدعاء فساد هذا القول مع ظهور صحته إلى إثبات مذهب لا يقبل ويدلّ عليه وهذه الجملة تبين صحة ما ذكرناه في هذا الفصل .

الكلام على من قال : إن الإنسان جزء لا يتجزأ ، وهو في القلب

علم أن هذا القائل لا يخلو من أن يحمل هذا الجزء عرضاً حالاً فيه ، أو جوهرًا مجاوراً ؛ لأن كون الشيء في غيره لا يصحّ إلا على هذين الوجهين ، وأيهما قال فقد أبطأناه بالأدلة التي ذكرناها في نُصرة ماذهب إليه ، على أن الجزء في القلب إن كان هو الحى المرید القادر فيجب أن يكون هو المصرف للجملة ، ولو كان كذلك لوجب ألا يصحّ أن يتبدى الفعل في أطرافه ، بل كان يجب أن نحصل الحركات فيها بمجذب من القلب أو دفع ، وبطلان ذلك يبين فساد هذا القول . وكان يجب على هذا ألا يفصل

(١) في الأصل كذلك .

الإنسان بين أن يكون غيره . سكرها له على الأفعال وبين خلافه ؛ لأنه في كل حال لا توجد الحركات فيه إلا على هذه الصفة ، لكنه في إحدى الحالتين يكون للسكر له المعنى الذى فى القلب ، وفى الحالة الأخرى غيره ؛ وفى علم الإنسان التفرقة بين أن يكون مختارا للأفعال وبين أن يكون مضطرا دالة على فساد هذا القول . ولا يمكن التخلص من هذا الكلام إلا بأن يقال : إن ذلك / الجزء يخترع الأفعال اختراعا فى الغير ، وهذا يوجب أن يصح أن يخترع فيما نأى عنه ، وأن يكون حاله بمنزلة حال هذا الشخص الذى هو متصل به . وفى بطلان ذلك دالة على فساد هذا القول . وإنما أتى صاحب هذه المقالة من حيث إن الإرادة تختص القلب فظن أن الحى المرید هو معق فى القلب فاعتقد هذا الفاسد ، ثم بنى عليه الحد الإنسانى<sup>(١)</sup> . وما قدمناه من قبل : من صحة كون الإنسان مریدا واحدا يبطل هذا القول . ولو أن قائلا قال : إذا ثبت فى الجملة أنها مريدة واحدة فيجب أن تكون الإرادة تحمل سائر أجزائه لكان هذا أقرب إلى الشاهد<sup>(٢)</sup> من أن يقال : إن الإرادة إذا حلت القلب فيجب بطلان الأمر الظاهر الذى نجد من أنفسنا فى كوننا مریدين ومعتقدين ؛ لأن ما بينى عليه [ هذا ]<sup>(٣)</sup> الكلام ضرورى ، وما قالوه من أن الإرادة فى القلب طريقه الاستدلال ، ولو كان ضروريا لكان ما نقوله من الأصل أولى ؛ لأن الإنسان يجد نفسه مریدا ثم يجد الإرادة ويعرف موضعها على الجملة عند ضرب من الاختبار ؛ كما أنه يعلم الجواهر موجودة باضطرار ، ثم يعلم أنها لا يجوز أن تكون فى مكانين عند ضرب من الاختبار .

١٩٢ ب

وبعد ، فلا فرق بين من قال فى الواحد منا : إن حركاته وسائر تصرفه قد تقع بتسخير القلب ، وبين من قال : إن الله هو المستخر له فى ذلك وينفى أن يكون الحدث فاعلا

(١) هذه الكلمة غير واضحة فى الأصل . (٢) هذه الكلمة غير تامة فى الأصل .

(٣) زيادة بقضيتها السياق .



أصلاً ، على ما يقوله جهنم<sup>(١)</sup> ؛ ألا ترى أنا نبطل قوله بأن الإنسان يفصل بين الحركة الضرورية وبين غيرها ، فكذلك نقول لمن خالفنا / في هذا المذهب ؛ على أنه كان يجب ألا يذمّ الإنسان على ما يبتدئه الواحد منا من الكلام في لسانه ، وعلى ما يبتدئه من الحركة في أطراف أمانه ؛ لأن هذه الأفعال واقعة على سبيل الاضطراب ، وكان يجب ألا تقع الأفعال بحسب الإدراك بالعين لأن العين غير القلب ، فلم صاروا بأن يقولوا : إن الحى هو القلب لأنه محلّ للإرادة بأولى من أن يحمل الحى حاسة العين [ و ] سائر الحواس لأنها محالّ للإدراك ، أو بها يصحّ كونه مدركاً .

### الكلام على من قال : إن الحى هو رُوح في القلب

قد حكينا من قبل عن الأسوارى أن الإنسان هو ما في القلب من الروح ، وعن ابن الرّوندى أنه شيء واحد في الحقيقة ، هو في القلب ، وعنه أنه قال : في البدن أرواح حية محسّ وتأم ، لكن القدرة توجد في الروح التي في القلب ، ولذلك يختص البدن بالتسخير دون القلب ، فلا يُقدّم إلا بإقدام القلب ، ولا يمسك إلا بإمساكه . وما قدّمناه من الأدلة يبطل هذا القول ؛ لأنه لا فرق بين القول بأنه جزء من القلب وبين القول بأنه روح في القلب . وما قدّمناه يأتي على القولين جميعاً .

وبعد ، فإن الروح لا بدّ من أن يبين من الجسد بصفة ؛ لأنه إن لم يختص بالرفقة لم يكن روحاً ، وإنما يوصف بذلك متى حصل في الحى ، وإلا فهو من جنس الريح والنفس للرّد ، وما هذا حاله يستحيل كونه حياً قادراً أصلاً ؛ لأن الحياة تحتاج إلى رطوبة وبينة ، وذلك لا يوجد في الروح ، فلذلك قلنا : إن الروح كالماء في أن الحياة تحتاج إليها ، وليست من جملة الحى ، فكيف يصحّ أن يحمل الحى هو الروح ، ولم يثبت أنه مما يصحّ أن يكون حياً مريداً أصلاً .

(١) هو جهنم بن صفوان الراسي ، كانت وفاته سنة ١٧٨ .

على أنه لا يخلو من أن يقول : إن الروح الذى أشار إليه جزء واحد أو أجزاء كثيرة ، فإن كان جزءا واحدا لم يصح أن يوصف بهذه الصفة من جهة اللغة ؛ لأنها من صفات الجمل دون الآحاد . ويبطل سائر ماقدّمناه فى الباب قبل هذا . وإن كان أجزاء كثيرة ، وجاز أن تكون مريدة واحدة فما الذى يمنع من كون هذا الشخص مريدا واحدا وإن كان أجزاء كثيرة ؟ وهل هذا القول <sup>(١)</sup> إلا عدول عما يُقبل إلى ما لا يُقبل ، وصرف ما يعلم من الصفات إلى ما يُشكّ فى ثباته أصلا ؛ لأن العلم بأن فى القلب روحا لا يصح ادّعاؤه باضطرار ولا استدلال ، والعلم بما نجد أنفسنا عليه من الأحوال ضرورى ، فكيف نصرف ذلك إلى أن المختص بها ما نشكّ فى ثباته ووجوده .

وقد بين شيخنا أبو على - رحمه الله - فساد هذا القول بأنه ليس بأن يجعل الحى هو روح فى القلب من حيث كانت تمسك بأمساكه وتقدم بإقدامه بأولى من أن يجعل الحى هو العين <sup>(٢)</sup> ؛ لأن سائر الأعضاء قد تقدم بإقدامها وتمسك بأمساكها ؛ لأنه كما يتصرف بحسب إرادة قلبه فقد يتصرف بحسب إدراك عينه ، وقد يدعو الإدراك إلى الأفعال ؛ كما يدعو العلم إلى الفعل ، بل لو قيل : إن الإرادة لا تكون داعية أصلا لأنها تتبع المراد ، فسادا إليه يدعو إليها - على ما بيناه فى باب الإرادة - لكان أقرب . وذلك يقتضى أن قول من قال : إن الإنسان هو الحواس أقرب إلى الشبهة من هذا القول .

والذى دعا ابن الروندى إلى القول بأن فى البدن كله أرواحا حية ما أورده شيوخنا : من أنه كان / يجب ألا يآلم بما يحدث فى سائر جسمه ، وإنما يآلم إذا حدث الألم فى القلب ، فأداه ذلك إلى أن قال بهذا القول . وألزم على ذلك أن تكون هذه الأرواح كلها قادرة ،

١٩٤

(١) فى الأصل ؟ « إلا القول » . (٢) فى الأصل : « الغير » .

فأرى أن ذلك يرده في الإنسان إلى مثل مذهبنا ، فقال : إنها حية تحس وتألم ، ولا يجوز وجود القدرة إلا في الروح الذي في البدن . وهذا في نهاية الفساد ؛ لأنها أجمع <sup>(١)</sup> إذا صح أن تحس وتألم فما الذي يمنع من حلول القدرة في جميعها ؟ فإن قال : لأن روح القلب تختص بصفة بها تفارق سائر الأرواح ، قيل له : وما الذي يمنع في سائرهما أن تشاركها في تلك الصفة فتصير كلها قادرة ؟ وإنما صح له القول بأن القلب يختص بصحة حلول أفعال فيه دون الجوارح لحاجتها إلى بذية مخصوصة . ونقول مع ذلك : إن سائر الجوارح لو بُنى كبنيتها لوجب صحة وجود هذه الأفعال فيه ؛ فليس لأحد أن يعترض بذلك ما أزنهنا .

فإن قال : إذا ثبت أن الروح متى زالت من ناحية القلب بطل التصرف والتدبير ، وإذا كانت هناك صح التصرف والتدبير علمت أن الحية القادر هو ذلك الروح ، قيل له : إن التصرف قد يبطل أيضا بتفريق بذية العنق وبزف الدم كله . فإن دل ما ذكرته على أن الروح هي القدرة القادرة فيجب أن يدل ما قلناه على أن الحية القادر هو الدم وأجزاء العنق . وإنما صح ما قلناه لأن الحية إذا كان حيا بحياة يحتاج إلى كون الروح بهذه المنافذ ؛ كما يحتاج إلى البنية والدم ، فلذلك يخرج من كونه حيا بفقد هذه الأمور . وما أزنهنا من قال : إن الحية لا يوصف بمكان : من أنه يجب ألا يمكن / على هذا القول إثبات حية مدبر في العالم يلزم القائل بهذا القول . وذلك أنه متى جوز أن يكون التصرف الواقع في جوارح الإنسان وأعضائه لا تعلق له بالجلدة ، وإنما يتعلق بمعنى في القلب ، وإن لم يكن القول بأن ذلك المعنى يجذب هذه الأعضاء ويدفعها فما الذي يمنع من القول بأن التدبر لهذا الجسد لا تعلق له به البتة ، ويكون مسخرا له ومدبرا ؟ على أنه إن جاز أن يقال : إن الحية هو روح في القلب ، من حيث كانت الإرادة تحمل القلب دون غيره ، فهلا جاز أن يقال : إن كل طرف من أطرافه حية لأنه يصح أن يتدبر فيه الفعل ، ولو لم يكن فيه حية لم يصح

ذلك ؛ لأنه كما ثبت أن إرادة الشيء تقع بحسب الدواعي فكذلك قد ثبت أن ابتداء الفعل لا يقع إلا من قادر حي . فمضى تطرّق بأحد الأمرين إلى إثبات حي صَحَّ أن يُتطرّق بالآخر إلى إثباته . وهذا يوجب القول بأن في كل طَرَف من أطراف الإنسان ( حياً<sup>(١)</sup> قادراً ) ، ويوجب ذلك كون هذه الجلة أحياء كثيرة . وذلك يمنع من وقوع نصرتها بحسب قَصْد واحد وإدراك واحد .

### الكلام على من قال : إن الفاعل القادر المدرك هو الروح دون الجسد ، وإن الجسد مَوَات

اعلم أن الذي قدّمناه من قبل يبطل هذا القول ؛ لأننا قد دللنا على أن كل محل ندرك به الحرارة والبرودة والألم يجب أن يكون فيه حياة ، ودللنا على أن كل جزء فيه حياته ، فيجب كونه من جملة الحى . وبتنا أن الحى هو القادر للمدرك ، وأنه - وإن كان أجزاء كثيرة - في حكم الشيء الواحد من حيث كان حياً واحداً وقادراً واحداً . فذلك ١٩٥ يبطل قوله : إن الجسد مَوَات ؛ لأن هذه تنفيذ انتفاء الحس والإدراك ، وإذا دللنا على ثبوتها في أجزاء الجسد فقد بطل ما قاله . وإذا ثبت أن الروح من قبيل النَّفْس والريح ، وأن ما اختص بهذه الصفة لا تحلّ الحياة وإن كان الحى بحياة يحتاج إلى كونه في البدن فقد بطل ما قاله : من أن الحى هو الروح .

وبعد ، فإن هذا القائل لا يخلو من أن يريد بما ذكره من الروح النَّفْس<sup>(٢)</sup> للتردد ، أو يريد بذلك ما يحكى عن النظام - رحمه الله - في الإنسان . فإن أراد الأول فقد يتنا فساده . وإن أراد الوجه الثانى فستفرد فيه الكلام من بعد . وقد بينا من قبل أن

(١) في الأصل : « حى قادر » .

(٢) في الأصل : « والنفس » .

الحَيَّ كما لا يَصِحُّ أن يدرك ويفعل إلا مع كون الروح في الحارق<sup>(١)</sup> فكذلك لا يَصِحُّ أن يفعل إلا وهذا الجسد الظاهر على ما هو عليه من البنية ؛ لأن تفريق عُقَّة وتوسيط جسده يخرجُه من كونه حَيًّا ؛ كما أن إخراج روحه يخرجُه من كونه حَيًّا . وإذا كان لا بدَّ في كونه حَيًّا من كلا الأمرين فلمَ قال : إن الحَيَّ هو الروح دون الجسد ، وبم ينفصل يَمُنَّ قال : إنه الجسد دون الروح . بل يلزمه على ذلك أن يكون الحَيَّ هو الدم دون الروح والجسد ؛ لأن تَرْفَعَه عن البدن يُخْرِجُه من كونه حَيًّا . وقد تَقَصَّينا ما يُبْطِلُ هذا القول من قبل .

### الكلام على من قال : إن الحَيَّ هو الجسم والروح جميعا

قد حكينا عن بشر بن المتمر هذا القول . وعن هشام بن عمرو أنه كان يجعل كل عَرَض لا يكون الإنسان إنساناً إلا بها<sup>(٢)</sup> من أحد قسمي الإنسان / وقد حكى عن بعضهم ١٩٥ ب أن الروح هي الحياة . وعن بعضهم خلاف ذلك . وحكى عن أبي الهذيل - رحمه الله - في الحياة أنها يجوز أن تكون عَرَضاً ، ويجوز أن تكون جسماً .

واعلم أن الذي يدخل في جملة الحَيَّ هو ما حَلَّه الحياة دون غيره . ولذلك قلنا : إن الشَّعر والعظم والدم ليست من جملة الحَيَّ ، من حيث عُلِمَ من حالها أن الحياة لا تحلُّها ، وإنما تَمِلُ التفرقة بين ما تحلُّه الحياة وبين ما لا تحلُّه بالإدراك ؛ لأن الحياة ؛ إذا كان لا بدَّ من أن تختصَّ لجنسها بحكم تين بهمن غيرها من الأعراض ، وكان لاحكم بفعل لها تبين به إلا صفة الإدراك بها ، فيجب أن نحكم في كل محل صحَّ أن ندرك به الحرارة والبرودة والألم أن فيه حياة ، ونقضى على كل محل لا يتأتَّى ذلك به أنه لا حياة فيه ،

(١) يريد بها منافذ الجسم كالعين والاشف .

(٢) كذا ، والمرض مذكر ، وأراد به الصفة .

وإنما جعلنا علامة وجود الحياة في المحلّ هذا دون سائر الإدراكات لأنها<sup>(١)</sup> تحتاج إلى بنية مخصوصة كالرؤية والسمع وإدراك الرائحة والطعم ، فلا يمنع في ذلك الإدراك إذا انتفى أن يقال : إنما انتفى لانتفاء البنية لا لانتفاء الحياة ، وليس كذلك إدراك الحرارة والألم ؛ لأنه لا يحتاج فيهما إلّا إلى محلّ الحياة ؛ فوجب لتلك أن يحكم بثبوت الحياة عند صحتهما وبانتفائهما عند انتفائهما . وإذا صحّ ذلك وعلمنا أن الروح هو النفس المتردد وأنه لا يدرك به كما لا يدرك بالشعر فيجب أن يحكم بأنه لا حياة فيها على وجه من الوجوه ، وإذا لم يكن فيه حياة لم يصحّ أن يعدّ من جملة الحيّ ؛ كما لا يصحّ أن يعدّ من جملة الحيّ ما يلتزق بجسمه من الأجسام . ولو جعلنا علامة كون الشيء من جملة الحيّ الاتصال لوجب لو خلّق - تعالى - بين الإنسان والجليل اتصالاً أن يكون من جملة الحيّ ، ولوجب أن يستعمل اتصال حيّ بحىّ لأنه كان لا يكون أحدهما بأن يكون من جملة الآخر أولى من أن يكون الآخر من / جلته ، ولأنّ الاستفاد بقولنا في الشيء : إنه من جملة الحيّ أنه ، يلحقه بصفة الحيّ وما يصحّ في الحيّ من حيث كان حياً . وإذا صحّ ذلك فقول القائل في الشيء : إنه من جملة الحيّ ولا يثبت فيه هذا الحكم خلاف في عبارة لا وجه للمضايقه فيها . فإن قال : إنما قلت : إن الروح من جلته لأنه لولاه ولولا بنيته لم يكن حياً ، قيل له : إنه لا يجب أن يدخل تحت الاسم ما لولاه لم يحصل الاسم ، ألا ترى أنه لولا الحركة لم يوصف المحلّ بأنه متحرك ولا يجب أن تكون الحركة داخلة في الاسم حتى يكون قولنا : متحرك بفيده ويفيد الحركة . فإن قال : إنى يخالف في الأمرين جميعاً ، قيل له : إن ذلك يؤدى إلى أن يكون الإنسان إذا شتمّ الحيّ وذمّه ومدحه فقد ذمّ البنية والروح والدم ، وإذا ضرب الحيّ أن يكون ضارباً للجسم والمرضى ، وإذا عبد الخالق وقصد ذلك أن يكون قد

١٩٦

(١) أى سائر الإدراكات ، أى غير إدراك الحرارة والبرودة والألم .

عبد الله وعبد خَلْقُه ، وظهور فساد هذا القول ينفي عن الإطالة ، فإن قال : إذا جاز عندكم في الأجزاء الكثيرة أن تكون قادرا واحدا ، وحيثا واحدا فهلا جاز ما قلته في الجسم والروح وسائر ما لولاه لم يكن حيا ؛ قيل له : إنا لم نحكم بفساد ما قلته من حيث يقتضى كون الأشياء الكثيرة حيا واحدا ؛ لأننا نقول بذلك ، وإنما أبطلناه من الوجه الذى تقدم ، فلا وجه لهذا السؤال ، ولا فرق بينك وبين من قال : إذا جاز عندكم في الأجزاء الكثيرة أن تكون حيا واحدا فهلا جاز أن يكون كل جسم في العالم حيا واحدا فإياه تجيب عن هذا السؤال فهو جوابنا فيما ذكرته . فإن قال : إذا جاز عندكم أن يكون من جملة الحى ما لولاه لم يتحمل بكونه حيا فبأن يدخل في / جملة الحى ما لولاه ١٩٦ ب بطل كونه حيا أولى ؛ قيل له : قد بينا أن الذى يجب كونه من جملة الحى ما يلحقه حكم الحياة ؛ فإذا لحق يده وسائر أطرافه هذا الحكم فصحت أن يدرك بها الحرارة والألم وجب كونها من جملة الحى ، وإن كان فقدّها لا يؤثر في كونه حيا ، وليس كذلك الروح وغيرها ؛ لأن الإدراك لا يصح بها فيجب ألا تكون من جملة الحى ، وإن استحال كونه حيا إلا معها ؛ كما لا يجب ذلك في الدم والشعر وغيرها من الأمور التى لا يجوز أن أن يكون حيا إلا معها .

وبعد ، فإن علمنا بأنه يصح من الإنسان أن يتبدى الفعل من أطراف أنامله يدل على أن الحى ليس هو الروح . فإذا دلّ ذلك على أنه بافتراده ليس بحى وجب ألا يكون مع غيره حيا ؛ لأنه لا يجوز أن يقرن إلى ماله تأثير في الحكم العقلى ما لا تأثير فيه . فأمّا من قال : إن الحياة هو الحى فقوله في نهاية الفساد ؛ لأن العلة لا يجوز أن تختص بالصفة الموجبة عنها ؛ ألا ترى أن الحركة لا يجوز أن تكون متحركة ؛ وذلك يمنع من كون الجملة نفسها هى الحى .

وبعد ، فإن الحى القادر هو الفعّال ، وقد عرفنا أن الفعل لا يصح منا إلا باستعمال محّل ( ١١ / ٤٣ )

الفعل واستعمال الآلات ؛ وذلك لا يصح إلا والقادر جسم . وبين ذلك أنا نعلم من أنفسنا ما يختص به من كوننا مريدن ومعتقدن ضرورة ، ولا نعلم الحياة ضرورة أصلا ، وما لا يعلم باضطراب بالآ لا تعلم صفته باضطراب أولى . فلو كان الحى هو المرص لم يصح أن يعلم المقاصد النية باضطراب البتة ، وكل ذلك يبطل ما قاله القوم .

١٩٧ وأما قول الشيخ أبى الهذيل / - رحمه الله - فى الحياة : إنها يجوز أن تكون عرضا ، ويجوز أن تكون جسما ، فالمراد عندنا أنه ذهب إلى أن الحى لا يكون حيا إلا برص يحله وبروح تحصل فيه ، ومماهما جميعا حياة . ولهذا قال : إن الحياة يجوز أن تكون عرضا ، ويجوز أن تكون جسما ، وهذا خلاف فى عبارة : لأن الروح عبارة عن النفس للتردد فى مخارق الإنسان ، ولذلك وصفها الله - تعالى - بالنفس<sup>(١)</sup> والنفخ ، وذلك من صفات الأجسام الحقيقية ، وقد ثبت فيها هذا حاله أنه لا يجوز أن يوجب لغيره حالا ؛ لأن للجوار لا يختص بما جاوره اختصاص الملة بالمعلول ، ولأنه لو أوجب كونه حيا لأوجبه لنفسه فكان غير الروح من الأجسام بمنزلة الروح فى إيجابه كونه حيا ؛ لأن الجواهر متماثلة ، ويطلان ذلك بين فساد من قال بهذا القول . فأما إذا جعل الموجب لكونه حيا المرص الحال وعبر عن الروح بأنها حياة من حيث لا يكون حيا إلا معها فإيضا خالف فى عبارة ؛ لأن للمنى الذى قصده مما تقول به . وإنما وجب ما ذكرناه من جهة العبارة ؛ لأن الحياة عبارة عن للمنى الذى به صار حيا ، ولم يصر حيا بالروح كما لم يصر حيا بالدم والبنية ، وإن احتجج إليهما جميعا .

(١) فى الأصل فى غير وضوح : « بالنفس » والظاهر مأثنتها . والنفث : النفخ .



## الكلام على أبي إسحاق النظام رحمه الله

وقد حكينا عنه في الإنسان أنه الروح، وأن الروح هي الحياة للشاكلة لهذا الجسد، وأنها في الجسد على جهة المداخلة، وأنه جوهر واحد غير مختلف، وهو قوى حتى عالم بذاته. وقد بينا من قبل أن هذا الشخص لا /تختلف أجزاؤه في أنه يدرك بها أجمع<sup>(١)</sup> ب ١٩٧ الحرارة والبرودة والألم، وبيننا أن ذلك إنما يصح إذا حلتها الحياة، وأن ما تقتضيه الحياة لجنسها هو هذا الحكم، فلا يجوز حصوله فيما لا حياة فيه، وبيننا أن بحلول الحياة في الحل يصير الحل من جملة الحى، فإذا صح ذلك وجب كون هذه الجملة هي الكلية القادرة دون الروح البسيط.

وبعد، فإن الواحد منا قد يحرك إحدى يديه في جهة والأخرى في خلافها، ولو كان الحى هو شيئاً فيه لم يصح ابتداء الحركات المختلفة في الأطراف. وبيننا صحة ذلك أن فقد هذه الآلات يؤثر في صحة الفعل منه على بعض الوجوه؛ لأن يده إذا شلت لم يمكنه ما يمكنه فيها إذا كانت صحيحة، وإذا لحق رجله زمانة لم يصح منه المشى، فلو لا أن هذه الآلات من جملة الحى لم يجب ذلك فيها. وليس لأحد أن يقول: إنما تمذر عليه الفعل بها؛ لأنها لا تحمل الأفعال وحالها هذه، وذلك أن الزمانة لا تمنع من صحة وجود الحركات فيه؛ فلذلك لو حرك<sup>(٢)</sup> القديم - تعالى - الرجل الزمانة لصح ذلك؛ وكذلك اليد الشلّاء. فإذا صح بذلك احتمالاً للحركات وجب صحة ما قدّمناه. من أن تمذره عليه هو لأنه من جملة القادر، وأنه يحتاج في صحة إيجاد الفعل منه إلى أن تكون هذه الآلات على أوصاف مخصوصة. وبمثل هذه الطريقة نستدل على فساد قوله في الحواس؛ لأنها إذا فسدت لم ندرك المدركات بها، فلو كان الإنسان هو الروح وهذا

(١) كنّا. والواجب: جماء أو جمع. (٢) في الأصل: «حول».

الشخص هو قالب وهيكلي لوجب ألا يؤثر في الإدراك فسادُ بعضه ؛ كما لا يؤثر ذلك في فساد ثوبه وسائر ما يتصل بجسمه ، وكلّ ذلك مع ما يبتأه من الأدلة من قبيل يوجب بطلان ما ذهب إليه . على أنه / إذا جاز له أن يقول في هذا الشخص : إنه ليس بحَيٍّ وإنما الحَيُّ روح بسيط فيه<sup>(١)</sup> ليجوزَ لغيره أن يثبت تلك الروح قالباً وظرفاً للحَيِّ ، ثم كذلك في ذلك القالب الآخر . وهذا يؤدي إلى ألا يثبت حيّاً لا الجسم ولا الروح .

وبعد ، فإن أراد بقوله في الروح : أنها الحياة الحالية في الأجزاء فقد بينا أن الحياة لا يجوز أن تكون حَيّة عالية قادرة . وإن أراد بذلك النفس للتردد فقد بينا أنه لا يحسّ به ولا بألم . وقد بينا من قبل أن كل طريق يُوصَل به إلى أن الجسم هو الحَيُّ وأنه لا يجوز أن يكون جزءاً واحداً ، بهوصَل به إلى أن ذلك الحَيُّ هو هذا الشخص دون جسم منبث فيه .

وأحد ما يعتمد عليه في إفساد قوله أن الروح التي قال فيها : إنها حَيّة لا يخلو من أن يكون كل جزء منها حَيّاً قادراً مريداً أو<sup>(٢)</sup> الجملة قادرة مريدة . فإن قال : إن كل جزء منها كذلك ولا بدّ له منه على قوله : إنه حَيٌّ لذاته عالم قادر لذاته ؛ لأن الصفات الدائنية تتناول آحاد الأشياء دون مجملها فلذلك لا يصحّ في جملة من الأجزاء أن تكون جوهرها واحداً وسوادها واحداً . فإن قال : لست أريد بقولي : إنها حَيّة لذاتها ما تذهبون إليه في الصفات النفسية ، وإنما أريد أنه حَيٌّ لا لعلّة ؛ لأن الصفات عندى إنسان أن تكون للذات أو لعلّة ، قيل له : إن الصفات المستحصّة [ لا<sup>(٣)</sup> ] لعلّة يجب أن تتناول أيضاً آحاد الأشياء دون مجملها ، إلّا إذا كانت الصفة تتعلق بصفة لعلّة ، فيصحّ فيها أن ترجع إلى الجملة ، وهذا كما نقوله في كون للدرك مفاد مديركا : إنه وإن اخصّ بذلك

(١) كذا . وهو على تقدير قسم هو جواب ( إذا ) .

(٢) في الأصل : « و » . (٣) زيادة يقتضيها السياق .

لا لعلّة فإنه يرجع إلى جلسته من حيث كان الصّحيح له كونه حيّاً ، وإنما صار حيّاً بحياة .  
فإنّما إذا كانت الصّفة مستحقّة لا لعلّة ولم تتعلّق بصفة مستحقّة لعلّة / على ما ذكرناه ١٩٨ ب  
في المدرك فمن حقّها أن تتناول الأحاد والأجزاء دون الجمل ، وإن كانت <sup>(١)</sup> تجري  
مجرى الصفات الذاتية في هذا الوجه . فقد بان أن فرّعه إلى هذا الوجه لم يؤثر في صحّة  
ما ألزمناه . فإذا ثبت أنه يلزمه - لا محالة - القول بأن [ يكون <sup>(٢)</sup> ] كل جزء منه  
حيّاً قادراً مريداً لم يتخلّ القول في ذلك من وجهين : إمّا أن يقول : إنها أجمع فاعلة  
واحدة ، أو كل جزء منها قادر فاعل ، ولا يصحّ الوجه الأوّل لما <sup>(٣)</sup> فيه من إثبات  
فعل لقادرين ؛ لأنّ ذلك يوجب أن يجوز أن يريد بعضهم ضدّ ما أراده الآخر ، وأن  
يقع التمانع بين أجزاء الإنسان ، حتى يصحّ أن يريد القلب الكلام فيأباه اللسان ،  
أو يريد النش بالرجل وتأباه الرجل ؛ وفساد ذلك يبيّن بطلان هذا القول ؛ لأنّنا قد  
بينّا أن التصرف يقع من جملة الإنسان بحسب قصده ودواعيه ، وأن معنى التمانع  
لا يصحّ في أجزائه ، كما يصحّ في جماعة الأحياء . فإن قال : إني أقول : إن كلّ جزء  
من الروح إذا أراد شيئاً فلا بدّ من أن يكون الآخر مريداً له ، فإذا اتفقت الأجزاء  
في الإرادة لم يقع التمانع ، وذلك لا يمنع من كون كل واحد قادراً مريداً ، قيل له :  
لا يخلو اتفاقهم في الإرادة من أن يكون على جهة الإلجاء والاضطرار بأن يحمل بعضهم  
البعض على موافقته في الإرادة ، أو على جهة الاختيار بأن يكون هناك أمر يوجب  
اتفاقهم في الإرادة ، أو أن يتفقوا في الإرادة لا لسبب جامع لم عليه لكن على جهة

(١) في الأصل : « ما » وقد بناى أن الصواب ما أثبت .

(٢) زيادة اقتضاها نصب « حياً قادراً مريداً » الآية .

(٣) كان هنا عبارة ساقطة في النسخ . والأصل : « ولا الوجه الثاني » وتوّه : « لأن ذلك

يوجب ... » لتلخيص لهذا أو يكون قوله : « الأول » صوابه : « الثاني » .

١٩٩ ا التبعية<sup>(١)</sup> وقد علمنا أنه لا يجوز أن يتفقوا في الإرادة على أن يحمل<sup>(٢)</sup> بعضهم بعضاً عليه لوجوه . منها أنه كان يجوز ألا يحمله عليه فيقع التنازع ، فكان يجب في الإنسان أن يختلف به الأحوال فيقع التنازع في أطرافه مرة ، ولا يقع أخرى ، وقد قدمنا فساد ذلك . ومنها أن بعض الأجزاء ليس بأن يحمل البعض الآخر على موافقته في الإرادة بأولى من أن يحمل ذلك البعض هذا البعض على هذا الحكم ؛ لأنه لا مزية لأحد البعضين في هذا الباب ليس<sup>(٣)</sup> للآخر ؛ سيما ومن قوله : أن الإنسان جنس واحد لا يجوز أن يختلف ، فيجب على هذا ألا يكون لبعضه من الزية ما ليس لساثره . فإن قال : إن للرشد الذي هو القلب يحمل سائر الأجزاء على موافقته في الإرادة ويكون بذلك أولى ، على ما يجده من أنفسنا ، قيل له : إنما صح ذلك عندنا ؛ لأن الرشد هو الجلة ، فيصح أن يقع منه الأفعال بحسب قصدها ، وليس كذلك قولك : إن كل جزء من الروح يصح كونه مرشداً ، فليس للقلب عندك من الزية ما ليس لغيره . فإن قال : إن بعضهم يحمل بعضاً على موافقته في الإرادة من حيث علموا أن الصلاح فيما أرادوه ، قيل له : إن ذلك يوجب أن يريد كل واحد منهم لمكان علمه بأن المراد صلاح لا على جهة التحمل ، على أنه إن جاز أن يقال في الروح التي حصلت في هيكل واحد وقالب واحد : إن بعض الأجزاء يحمل غيره على الموافقة في الإرادة وإن لم يكن هناك ما يوجب ذلك فيها ليجوز<sup>(٤)</sup> أن يقال في جماعة الأحياء : إن بعضهم يحمل بعضاً على هذا الحكم ، وظهور فساد ذلك لعلمنا أن الواحد منا قد يكره ما / يريد صاحبه دلالة على فساد هذا القول .

(١) أي الخط والنصيب من غير علم ، والكلمة مأخوذة من البعث .

(٢) كذا . والأولى : يحمل .

(٣) كذا . والأولى : « ليس » وقد أول الزية بالفضل .

(٤) كذا . ومن عاده أن يقول : « ليجوز » .

فإن قال : إن القالب الواحد إذا جمع الأحياء شاهد بعضهم بعضاً فصَحَّ حل بعضهم بعضاً على الموافقة في الإرادة وفعل المراد ، وليس كذلك حال جماعة الأحياء في الحياكل المتغايرة ، قيل له : إن أول ما في هذا نقض قولك : إن الإنسان عندك لا يرى ، فلا يصح أن يرى بعض الأجزاء بعضاً ، ثم يفسد ذلك من حيث ثبت أن المجاورة لا تقتضي الحل والإكراه ، كما لا تقتضيه المبادأة ، فحكم الأحياء في القالب الواحد حكم الأحياء في الحياكل الكثيرة ، وكان يجب على هذا القول لو وصل الله - سبحانه - جماعة أحياء بعضهم ببعض أن يحمل بعضهم بعضاً على الموافقة في الإرادة ، وهذا ظاهر الفساد . فإن قال : إنهم يتفقون في الإرادة لأن كل واحد منهم يعلم أن المراد حكمه ، فيدعونه هذا السبب إلى أن يمتنعوا على إرادة الشيء فهذا يبطل من وجوه . منها أنه لا يخلو من أن يقول في كل حي : إنه يجب أن يعلم ما يعلمه الآخر من حيث كان عالماً لذاته . فإن قال ذلك فقد بينا فساده . ويجب أيضاً في الأحياء للتغايري الطرق مثل ما يجب في الأحياء إذا كان القالب واحداً حتى لا يقع اختلاف بين الأحياء في الإرادة البتة ، وهذا معلوم خلافه باضطرار . فإن قال : إن الأحياء إذا جمهم المهيكل الواحد اتفقت دواعيهم لم بعضهم لحال بعض ، وليس كذلك سائر الأحياء ، فهذا <sup>(١)</sup> مما قد بينا فساد التعلّق به . ومنها أن حتى كل حيّين تصحّ عليهما الإرادة ألا يمتنع أن يختلفا في الإرادة ، وإن اشتركا في العلم بحال مراد ، وهذا بين من حال الأحياء / منّا فلا يصحّ ٢٠٠ دعاء سبب جامع لأجزاء الروح على الإرادة .

وبعد ، فحقّ ثبت أن الجملة تتصرف بحسب قصد واحد فنأين أن ذلك إنما وجب موافقة أجزاء الروح في الإرادة ، دون أن يجب لما نقوله من أن الجملة حيّة واحدة . فإن قال : إنما صار ما قلناه أولى لأن الدلالة قد دلت عندى على أنه حتى لذاته ،

(١) في الأصل : « وهذا » .

ولا يصح في الصفات الذاتية أن ترجع إلى الجُعل ، قيل له : قد بينا فساد ذلك ، وسأنتي على كل مايرد من الشُّبه فيه . فأمّا إذا قال : بالاتفاق يهتممون على إرادة الشيء ، فذلك ممّا لا يجب استمراره ، ويجب ألاّ يمتنع في كثير من الأوقات أن يقع التمانع بين هذه الأجزاء ، على ما الزمنام . فإن قال : إني أثبت كلّ جزء حيّاً قادراً ، وأثبت جملة الروح مع ذلك قدرة حيّة فلذلك لم يقع التمانع بين هذه الأجزاء ، قيل له : إن الحياة إن أوجبت كون المحلّ حيّاً لم يصحّ أن يرجع إليها إلى غير ذلك المحلّ ؛ لأن ذلك يوجب قلب جنسها ، ويجب مع ذلك متى جوز هذا فيها ألاّ يكون لرجوعها إلى المحلّ حكم ، فلا يكون لقوله : إنها توجب الحكم للمحلّ معنى . وهذا رجوع إلى ماقول به .

فإن قال : إذا جاز في الحياة أن توجب الحكم للجملة الهزيلة ، ثم توجب الحكم لها وقد سميت فهلاًّ جاز أن توجب للمحلّ وتوجب للجملة ؟ قيل له : إن الحياة عندنا توجب الحكم للجملة المدركة ، ولا معتبر فيها بالصرّ والكبر ؛ لأن الجملة لا تختصّ بالأجزاء ؛ فلذلك لم يفرق الحالّ بين أن تكون هزيلة أو سمينة ، وليس كذلك لو أوجبت الحكم للمحلّ ؛ لأنه كان يجب أن يوجب لجنسها الحكم لمحلّها ، ولا يتمدّى الحكم المحلّ ، فلز جوزنا أن يوجب الحكم للجملة لأدّى ذلك إلى قلب جنسها ، وهذا في نهاية / الفساد .

فهذه الجملة تبين فساد هذا الذّهب .

وسنورد الآن جملة من أسوئتهم .

## ذكر شبههم والأجوبة عنها

### سؤال

قالوا: قد ثبت أن الإنسان يجب أن يكون حيًا قادرًا، فلا يخلو من أن يكون قادرًا لذاته، أو قادرًا بقدرته ولا يجوز أن يكون قادرًا بقدرته؛ لأنه لو كان كذلك لأدى إلى أن يقوى الشيء بما هو مخالف له، ولو جاز ذلك لجاز أن يقوى الحرّ بالبرد أو الحارّ بالبارد، فإذا استحال ذلك استحال كون القادر قادرًا بقدرته. وإذا بطل ذلك لم يبق إلّا ما نقوله: من أن القادر لا يجوز أن يكون جملة واحدة، بل يجب في كل جزء أن يكون قادرًا.

وهذا غلط؛ لأن الحرّ في الحقيقة لا يقوى بالبرد، ولا الحارّ بالبارد لأن انضمام البرد إلى الحرّ في الحلّ الواحد محال، ولذلك لم يقوّ به، والحارّ إذا انضمّ إلى البارد لم يتغيّر حال كل واحد من الحلّين عما كان عليه في حال الانفراد، وكذلك لا يجوز أن يقوى الحارّ بالبارد لأنهما إذا تجاوزا الحال كل واحد منهما كحاله عند الانفراد. وإنما يقوى الحرّ في الحلّ بالحرّ في ذلك الحلّ. وللرّد أنه يدرك ذلك الحلّ أشدّ حرًا، كما يدرك الحلّ الذي فيه سوادان أشدّ سوادًا من غير أن أثر أحد الحرّين في الآخر. وإنما يوصف الحلّ بأنه أشدّ حرًا على ما ذكرناه من غير أن يؤثر أحدهما في الآخر، والحرّ لا يقوى إذا بالحرّ ولا البرد بالبرد ولا الحارّ بالبارد ولا الحارّ بالحارّ، فكيف يجوز أن يحمل ذلك أصلاً للقادر، ويمنع من أن يكون قادرًا بما هو مخالف<sup>(١)</sup> مع أن القوم لم يجدوا الشيء يقوى لا<sup>(٢)</sup> بمنسه ولا بمضالقه.

وبعد، فإنه يجب على هذا الاعتلال ألا يتحرك الحلّ بما يخالفه، ولا يسود بما

٢٠١ |

(١) في الأصل: «مخالّف». (٢) في الأصل: «لا».

يخالفه ، ولا يدلّ الدليل على ما يخالفه ، ولا يؤلّد النّظر ما يخالفه ، ولا يشعّ أحدنا بما يخالفه ، ولا يستعين بآلات تخالفه . ومن قول صاحب هذه الملة أنّ الحُلّ يتحرّك بما يخالفه ، وأنّ الحُلّ يستعين بالأعضاء وهي مخالفة له . ومن قوله أنّ الدليل يدلّ على ما يخالفه ( لأنّ<sup>(١)</sup> ) الذين يدلون عن هذه الطريقة السويّة فيمنعون من أن يدلّ الشيء إلّا على جنسه ) . ومن قوله أنّ الرائي يستعين بالشعاع على الرؤية وإن كان مخالفا للبصر عنده . ومن قوله أنّه يفعل ويريد عند الخاطر وإن لم يكن الخاطر مريداً ، وكل ذلك يُبطل ما تملّق به .

وبعد ، فإنّا قد بينّا من قبل أنّ الجملة هي القاصدة ، وتصرّفها يقع بحسب قصدها وإرادتها ، وأنّ ذلك يدلّ على اختصاصها بحال<sup>(٢)</sup> تفارق به من تمذّر عليه الفعل ، فإذا صحّ كونها بهذه الصفة في حال دون حال وجب كونه قادرا بقدره ، ووجب كون القدرة عرضاً مختصاً به ، وإلّا لم تكن بأن يكون قادرا بها أولى من غيره . وهذا يوجب كونها حالة في بعضه ، ولا تكون كذلك إلّا وهي مخالفة له مخالفة المرّض للجوهر . فإذا ثبت ذلك وجب القضاء بأن الشيء يقوى بما يخالفه ؛ كما يوجد ويحدث بما يخالفه ، وأن يبطل ما اعتلّه به مما يققض هذه الأصول .

## سؤال

وربما عتروا عن قريب بما قد مناه بعبارة أخرى ، فيقولون : كيف يجوز أن يقوى القويّ بما ليس من شأنه أن يكون قوياً ؛ وكيف يحيا بما ليس في شأنه أن يكون حيّاً . ولئن جاز ذلك ليجوز<sup>(٣)</sup> أن يقوى السواد بما ليس من شأنه أن يكون سوادا ، والحرارة بما ليس من شأنه أن يكون حارّاً .

(١) ما بين القوسين غير ظاهر في هذا المقام .

(٢) في الأصل : « حال » .

(٣) كذا . والمواب : « ليجوز » .



وهذا يسقط بكل / مائدته أو لا ، فلا وجه لإعادته . ولو أن قايلاً قلب هذا ٢٠١ ب السلام وحكم فيه بالصدّة مما قالوه فقال : كيف يقوى الشيء بما من شأنه أن يكون قوياً . ولئن جاز ذلك ليجوز أن يتحرك الشيء بما من شأنه أن يكون متحركاً كما لكان أسعد بهذا القول مما أورده السائل . والأول<sup>(١)</sup> مستمرّ على ما ذكرناه ؛ لأنه لا يجوز أن يصير للوصف على صفة من الصفات لغيره ، ولذلك الغير مثل هذه الصفة ، وإنما يجوز ذلك فيه إذا لم يكن لذلك الغير مثل هذه الصفة . وهذا بين في الملل كلها وفي وجوب<sup>(٢)</sup> الحسن والبيح والوجوب وما شاكلها حتى الأدلة ؛ لأن الشيء لا يجوز أن يدلّ على مثله ، وإنما يدلّ على ماخالفه ، من حيث لا يجوز أن يحصل بينه وبين اللدلول التعلّق الذي تقتضيه اللزامة إلّا وهو غايّ له . وكذلك الفاعل فإن ما يقع منه مخالف له وإن كان في حكم العلة في حدوثه ، فأما السبب فلا يولد في الأكثر إلّا ما يخالفه على هذه الطريقة ، ولا يخرج عن ذلك إلّا بتوليد الاعتماد لثله ، على قول أبي هاشم - رحمه الله - ولا يولد ذلك إلّا على جهة التبع لما يولده من مخالفه ، فلا يصحّ التعلّق به . وبمد ، فإنه يولد مثله ومخالفه ، فكيف يحمل أصلاً في أنه لا يقوى إلّا بما هو قوياً دون أن يحمل أصلاً لصدّه وخلافه . وهذا بين .

### سؤال

قالوا : لو جاز أن يقدر الواحد منا بما هو مخالف له لجاز أن يقدر بكل ما هو مخالف له من الأعراض . فإذا استحال ذلك بطل كونه قادراً بقدرته ، وثبت أنه قادر لذاته أو لا لذاته ولا لعلّة ، فأيهما كان فيجب أن يكون القادر الحيّ جزءاً واحداً .

(١) في الأصل : « مسمر » ويظهر أن الأصل : « غير مستمر » فسقط لفظ ( غير ) .

(٢) كذا . والأظهر : « وجوب » .

وهذا مما ينافي فساداً ؛ لأننا / قد دللنا على أن الأمر بالصدق مما قالوه ، وأن الموصوف لا يجوز أن يحصل على صفة من الصفات لغيره إلا وذلك التفسير مخالف له ، فلا وجه لإعادته .

وبعد ، فقد ثبت أن المتحرك يتحرك بما يخالفه ، ولم يجب أن يتحرك بكل ما يخالفه حتى يتحرك بالسواد والحركة . وكذلك الشيء يدلّ على بعض ما يخالفه ، ولا يجب كونه دالاً على كل ما يخالفه ، فإذا جاز أن يقدر القادر ممّا على ما يخالفه من الأفعال ولا يجب أن يقدر على كل ما يخالفه ؛ لأنه لا يقدر على الألوان والعطوم والأرايح<sup>(١)</sup> فهلاً جاز أن يقدر ببعض ما يخالفه ، ولا يجب كونه قادراً بكل ما يخالفه .

### سؤال

قالوا : لا يخلو القادر من أن يكون معنى واحداً ، أو الروح البسيطة التي لا تتغير حاملاً ، أو الجملة التي تشير إلىها . فلو كان هو الجملة التي يجوز عليها الزيادة والنقصان في السمن والحزال لما صحّ من الإنسان أن يعلم اليوم أنه الحيّ القادر من قبل إذا تفسّرت أجزاؤه إلى زيادة ونقصان ، ولما صحّ أن يُذمّ السمين على ما كان منه في حال هزاله ؛ والمزبل على ما كان منه في حال سمنه ، ولما صحّ في الحياة والقدرة أن تتصلّق بالجملة وقد تفسّرت إلى زيادة ونقصان ؛ لأن ذلك يوجب قلب جنسهما ، فإذا بطل ذلك وجب بطلان القول بأن الجملة هي الحيّة القادرة ، وليس وراء ذلك إلا القول بأن الحيّ القادر معنى واحد<sup>(٢)</sup> ، على ما يقوله مُعمر ، أو الروح البسيطة التي لا تتغير بالزيادة والنقصان في الهيكل .

(١) جمع أرياح جمع ريح . وينكر بعض القنوين أرياحاً ويوجب أرواحاً ، ولكن أرياحاً جاءت في كلام القدماء .

(٢) في الأصل : « واحداً » .

وهذا غلط ؛ لأن العلم بأن<sup>(١)</sup> القادر لا يتناول الأجزاء التي تقع عليها الزيادة والنقصان وإنما يتناول المختص بهذه الصفة ، والجملة من حيث تختص بهذه الصفة لا يتغير حالها بالزيادة / والنقصان فيها ؛ لأنها على حدّ واحد في كونها قادرة طائلة سميت أو هُزِلت . فإذا لم يتغير حالها في نفسها لم يتغير حال العلم بها ؛ لأن العلم بالشئ على ما هو به . وكذلك القول في الذمّ والممدح ؛ لأن الجملة لا تُمدح لأمر يرجع إلى تفصيل أجزائها ، وإنما تمدح لاختصاصها بأنها فاعلة للحسن<sup>(٢)</sup> على وجه مخصوص ، وذلك يرجع إلى كونها قادرة . فإذا لم يتغير حالها في كونها قادرة بالزيادة والنقصان فكذلك لا يتغير حالها فيما تستحقّه من القم والممدح . وإنما كان يلزم ما قاله السائل لو توجه الذمّ والممدح إلى الأجزاء ، فكان يقال : إذا كان في حال إقدامه على التبييع نحيفاً ، فلو ذمناه وقد سَمِنَ لكنا قد ذمنا من الأجزاء ما لم يقع منه التبييع . فأما إذا كان الذمّ والممدح موجّهاً نحو القادر الفاعل من غير اعتبار للأجزاء فما قاله ساقط .

وبعد ، فتى رجع هذا السائل إلى العلم والذم والممدح بطل عليه أصل مقالته ؛ لأن الناس أجمع يملكون أحوالهم وإن لم يخطر ببالهم في الإنسان أنه الروح البسيطة أو معنى في القلب ولا يجوز أن يملوا من حالهم ذلك ولما يخطر ببالهم للمعلوم . فإذا علم الواحد منهم أنه الذي كان مريداً وقاصداً ومنقاداً وإن تغيرت أحواله في الزيادة والنقصان ولم يخطر بباله إثبات شئ في الناظر سوى هذه الجملة فكيف يتوصل بذلك إلى إثبات ما لا يعقله هذا العالم . وكذلك فقد يستحسن المقلاء الذمّ والممدح وإن لم يمتدوا ما قاله القوم إذا عرفوا الجملة ونصرونها على الحدّ الذي يُستحقّ عنده للذم والممدح . وذلك يُبطل ما تعلق به .  
فأما ما ذكروا من أن الحياة والقدرة إذا لم يصح تعلّقهما بجملة صغيرة لم تتعلّقا<sup>(٣)</sup>

(١) هذا خبر ( أن العلم ) .

(٢) في الأصل : « التبييع » . وظاهر أنه سهو من الناسخ .

(٣) في الأصل : « يمتلئان » .

٢٠٣

بجملة كبيرة لما فيه من قلب جنسها ، فيجب ألا يكون العالم القادر ما يجوز عليه / الزيادة والنقصان فتلط؛ لأنهما يوجبان الحكم للجملة من غير اختيار الأجزاء على التفصيل ، على نحو ما ذكرناه في العلم ، فلا يمتنع تعلّقها بالجملة وإن تغيّرت في الزيادة والنقصان ، فإذا جاز في القدرة للتعلم بتغيرها لجنسها أن تتعلّق بأشياء ثم تخرج من أن تكون متعلّقة به ولا يقتضى ذلك قلب جنسها لما لم تتعلّق بأمور مخصوصة معينة ، فكذلك لا يمتنع أن توجب كون الجملة قادرة ولا يؤثر في ذلك منها الزيادة والنقصان في الجملة . فكل ذلك يبيّن فساد ما تعلّق به . وإذا جاز في القادر القديم أن يخرج كثير مما يفعله عن مقدوره ، وقد كان من قبل في مقدوره وحاله لا تتغير فهلاً جاز تعلّق القدرة بالجملة وهى خفية ، ثم تتعلّق بها وقد سمحت . وذلك يبيّن . فأما الزيادات على هذا السؤال فتستجد إن شاء الله في باب الإعادة مستقضى ؛ لأننا نبين هناك ما يجب أن يعاد من جسم الثابت والمقاب ، وما لا يجب من ذلك فيه ، وكيفية جواز الزيادة على الحى والنقصان منه . وإنما عدلنا عن ذكره الآن ؛ لأنه كالقروع على مذاهبا ، وهو بذلك للوضع أخص .

### سؤال

قالوا : لو كان الحى القادر حياً قادراً بحياة وقدرة لوجب فيها أن توجب هذا الحكم لخلقها ؛ لأنه لا اختصاص لها إلا به ؛ كما أن الحركة لما أوجبت كون المتحرك متحركاً أوجبت ذلك في محلّها . وكذلك سائر الأعراض . وهذا يوجب كون كل جزء من الإنسان حياً قادراً ، وألا تنصرف الجملة بإرادة واحدة ، وقد أبطلتم ذلك ؛ فيجب القضاء بأن الحى القادر هو لذاته<sup>(١)</sup> لا لغيره . وذلك يضحّ ما نذهب إليه في الإنسان . وهذا قاسد . وذلك لأن إيجاب الملة الحكم لتغيرها يجب أن يكون موقوفاً على

(١) في الأصل : « كذلك » . وظاهر أنه تصحيف .

الدلالة . وكذلك كيفية اختصاصها / بما هي علة له ؛ لأن إثباتها علة وإثبات أحكامها ٢٠٣ ب  
لا يعلم باضطرار . وإذا صح ذلك لم يتمتع في بعضها ألا يكون علة إلا إذا حصلت فيها هي  
علة له ، وفي بعضها أن تكون علة لما لا تحل به بأن تحل في بعضه ، وفي بعضها أن تكون  
علة وإن لم تحل في شيء أصلا ، وهذا كما نقوله للجسمة : إن إثبات الأشياء لا يجب  
أن يجرى على حد واحد ، بل يجب أن يكون موقوفا على الدلالة . فإذا اقتضى الدليل  
إثبات قادر مخالف للأجسام وجب القول به ، فكذلك القول في العلة : أن الدليل إذا  
اقتضى كون القدرة علة<sup>(١)</sup> في إيجاب كون الجملة قادرة فيجب القضاء بذلك فيها ، وإن  
لم تكن حالة في كل الجملة . وقد يفتأ من قبل الوجه في ذلك ؛ لأنه إذا ثبت أن الفعل  
يقع من الجملة بحسب قصدها ودواعيها وجب أن تكون هي المختصة بالصفة التي لا يصح  
منها الفعل . فإذا ثبت كون تلك الصفة موجبة عن علة لم<sup>(٢)</sup> يصح وجودها لافي محل  
لأنه ليس بأن يوجب كونها قادرة بأولى من أن يوجب كون سائر الجمل قادرا ، ولا  
يجوز أن تكون موجودة في جسم منفصل من مثل هذه الدلالة ، ولأنه يؤدي إلى كونها  
قدرة لقادرين . فإذا بطل كل ذلك وجب كونها حالة في بعضه ؛ لأن وجود الجزء  
الواحد من القدر في كل أجزائه مستحيل . وإذا صح ذلك فيها صارت أصلا في بابها ؛  
كما أن الحركة أصل ، فكما لا يجوز إبطال كون الحركة علة لكون محلها متحرك كما  
فكذلك لا يجوز أن يبطل كون القدرة علة في كون الجملة قادرة .

ولما يجوز أن يعتمد السائل على أن ما خالف الوجود فيجب نفيه متى ثبت بضرب  
من الدلالة . والعلة أن وجود الشيء على غير هذا الوجه يستحيل ، وأما إذا لم يدل على  
ذلك فنزلته فيه منزلة من قال : إذا لم يصح الفعل في الشاهد إلا من جسم وجب جملة /  
في الثائب . وقد تفصينا ذلك وبيننا فساده في باب الصفات . على أن هذه الطريقة لا تصح

(١) في الأصل : « عليه » . (٢) في الأصل : « ولم » .

لمن قال في الإنسان الحيّ : إنه الروح البسيطة ؛ لأنه لا بدّ له من أن يحمل جملة تلك الروح حيّة قادرة عارفة ( في ذلك <sup>(١)</sup> ) ماسألنا عنه ) وإنما يشتهبه هذا السؤال على طريقة مُعمر وذويه . وقد أبطلنا المُلقّة به .

### سؤال

قالوا : لوجاز في القدرة أن يتمدّى حكمها محلّها لم يكن بأن يتمدّى إلى بعض الحالات بأولى من أن يتمدّى إلى غيره . وكذلك القول في الحياة . وذلك يوجب أن يحيا بالحياة الحالة في بعض الأحياء سائر الأحياء ، وكذلك يقدر بالقدرة المختصة ببعض القادرين سائر القادرين . يبيّن ذلك أن القديم - تعالى - لمّا صحّ كونه قادرا لذاته أن يفعل في بعض الحالات صحّ أن يفعل في سائرها ، ولمّا تمدّى - من حيث كان عالمًا - أن يعلم معلوما واحدا وجب أن يعلم سائر المعلومات ، فكذلك كان يجب في القدرة والحياة لو تمدّى حكمهما محلّهما . فإذا بطل ذلك وجب كون الحيّ حيّا قادرا لا لعلّة . وذلك يصحّ ما نقوله في الإنسان .

وهذا باطل ؛ لأن الجملة الحيّة قد صارت لانضمام بعضها إلى بعض وحلول الحياة في أجزائها بمنزلة الشيء الواحد ، فالقدرة إذا وجدت في بعضها أوجبت لهذه الجملة كونها قادرة . وكذلك القول في الحياة وسائر الأحياء القادرين منفصلون <sup>(٢)</sup> من هذه الجملة فلا يصحّ في هذه القدرة أن توجب كونهم قادرين ؛ لأنّ هذه الجملة قد صارت لهذه القدرة كالحلّ للحرّة الحالة فيها ، فكما لا يجوز فيها أن توجب الحكم لنير محلّها فكذلك القدرة لا يجوز أن توجب الحكم لنير هذه الجملة .

(١) ما بين القوسين غير ظاهر اتصاله بما قبله . ولكن الأصل : « فلا يأتي في ذلك ماسألنا عنه » .

(٢) في الأصل : « منفصلين »

ولا بد لهذا السائل من القول بمثل ما ذكرناه ؛ لأنه إذا جاز عنده في / القادر حتى ٢٠٤ ب  
أن ينتدئ الفعل في هذه الجملة دون سائر الجمل وإن لم ينتدئ الفعل في نفسه فهلاً جاز  
لنا مثله في القدرة ، وإذا جاز عنده أن يألم ويحس بأبماض هذه الجملة دون سائر الجمل  
وإن لم يكن حتى هو البعض فهلاً جاز لنا مثله في القدرة . وإذا جاز عنده في أبماض  
هذا الميكل أن يصرفه في الأفعال ويصير آلة على وجه لا يصح مثله في سائر الجمل فهلاً  
صح لنا مثله في القدرة . وإنما قلنا في القديم - تعالى - : إنه لا يختص في كونه عالماً  
بمعلوم<sup>(١)</sup> دون معلوم ؛ لأنه إذا صح أن يعلم كل معلوم ولا اختصاص بينه وبين بعض  
المعلومات وجب كونه عالماً بها أجمع . فإذا ثبت كونه قادراً لذاته وجب أن يصح أن  
يخترع الأفعال في المحال اختراعاً ، فليس بعض المحال بذلك أولى من بعض وعلى هذا الوجه  
قلنا : إن الواحد منا لو جاز أن يفعل بقدرته الفعل اختراعاً في المحال للفصل لم يكن بعض  
المحال بصحة ذلك فيه أولى من بعض ، وليس كذلك حال القدرة ؛ لأنها وإن أوجبت  
الحكم لغير محلها فقد أوجبت للصحة التي كالشيء الواحد ، ولحلها معها<sup>(٢)</sup> من الحكم  
ما ليس لها مع سائر الجمل ، فصح أن تختص في باب الإيجاب بهذه الجملة دون غيرها ؛  
كما يصح أن ينتدئ بها الفعل في أبماض هذه الجملة دون غيرها ، وكما يصح أن يدرك  
بأبماض هذه الجملة دون غيرها .

فإن قيل : إن كان للمعترف في هذا الباب باتصال بعض الجملة ببعض فقولوا : إن الحياة  
والقدرة يصح وجودهما في العظم والشعر ، ويصح - وإن حدث اللوث في بعضه - أن توجد  
فيه القدرة ؛ لأن الاتصال / قائم كما كان . فإذا بطل أن يمتري في هذا الباب الاتصال بطل  
ما اعتمدتموه ، ولزم ما قلناه من السؤال .

(١) في الأصل : و للمعلوم .

(٢) في الأصل : « ما » .

قيل له : إن الاتصال وإن وجب اعتباره فلا بدّ من اعتبار أمور آخر معه ؛ لأن وجود الحياة في محل لا رطوبة فيه لا يصحّ ؛ كما لا يصح وجودها في محل مفرد . ومن حقّ للوث أن يخرج محله من أن يكون في حكم للتصل إلى أن يكون في حكم المباين . فذلك لم يصحّ وجود القدرة في كل محل متصل بالجملة ، وذلك لا يمنع من اعتبار الاتصال وإن اعتبر غيره معه ، كما أنا نعتبر في المتحرك أن توجد ذاته وإن كان لا بدّ من اعتبار وجود الحركة معه ، وكل ذلك يبطل ما تعلّقوا به .

### مسوّال

قالوا : إن جاز أن توجد الحياة والقدرة في الجزء وهو مبنّى مع غيره ، ويوجب مع ذلك الحكم لغير المحلّ ، ليجوز<sup>(١)</sup> فيهما أن توجدا في ذلك المحلّ وهو مفرد عن غيره ، وتوجب<sup>(٢)</sup> الحكم لغير محلهما .

وهذا يبطل بما قدّمناه لأن القدرة والحياة تحتاجان إلى بنية مخصوصة ، فذلك يستحيل وجودهما في الجزء إذا انفرد ؛ كما تحتاج القدرة إلى الحياة والحياة إلى الرطوبة ، ولأن الحياة لو صحّ وجودها في الجزء للفرد وليس بينه وبين سائر المحالّ اتصال لوجب أن يكون ذلك المحلّ بها حيّاً قادراً ، ولو كان كذلك لوجب وإن انضمّ إلى غيره ألا يخرج من أن يكون هو الحيّ القادر ؛ كما أن السواد لآ أسودّ به محله لم يتغير الحالّ فيه بالانفراد والانضمام . ولو كان كذلك لوجب ألا تنصرف الجملة بحسب إرادة واحدة وداع واحد ، وبطلان ذلك يبيّن فساد ما تعلّقوا به .

٢٥٥ ب فإن قال : إذا جاز عندكم في الحياة أن تكون حياة للجملة الصغيرة / ثم تكبر أو تسمن ونصير حياة للأجزاء الزائدة ، ولا يوجب ذلك فساداً ، فهلاً جاز أن تكون حياة

(١) كذا والأولى « توجبا » .



للمحلّ إذا انفرد وإن كان متى انضمّ إلى غيره نصير حياة للجملة ؟  
 قيل له : قد بينّا أنّ ما أوجب الحكم لمحلّه فلا يعتبر في إيجابه لذلك الحكم بالانضمام  
 والانفراد ؛ لأنه لجنسه يوجب الحكم سواء اتصل بغيره أو انفرد بغيره في أن الحكم  
 للموجب عنه لا يجب إلّا له ، وليس كذلك ما نقوله في الحياة والقدرة ، لأنهما توجبان  
 الحكم للجملة لا للمحلّ ، ولا معتبر بتفاصيل أجزائها في إيجابها الحكم لها ، فذلك لم  
 تنفّر هذه القضية بالزيادة والتقصان فيها بالكبر والصغر . وليس كذلك حال ما ذكره .  
 وهذا فرق بين هاتين المسألتين .

### مسؤال

قالوا : إذا جاز في الأجزاء الكثيرة عندكم أن تكون حياً واحداً فهل جاز كونها  
 ميتة واحداً ؟ ومتى ثبت في الموت أن الحكم للوجوب عنه يرجع إلى محله وإن أطلق على  
 الجملة أنها ميتة فهل جاز مثله في الحياة ؟ وهذا فاسد ، لأن الحياة قد بينّا أنها توجب الحكم  
 للجملة للدركة ، وكذلك القدرة توجب الحكم للجملة القادرة ، وليس كذلك حال الموت ؛  
 لأنه لا يوجب الحكم للجملة ؛ لأن تأليف ما لا حياة فيه كافتراقه ، فكما أن الجملة إذا لم تكن  
 فيها حياة من الجادات لا يصحّ أن يحصل لها حكم واحد ، وإتما الذي يصحّ ذلك فيه  
 الحياة وما يتعلّق بالحى من القدرة والعلم ، ولذلك قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله -  
 في الموت : إنه لا بضادة الحياة مضادة التروك ؛ لأنه لا يجوز أن يوجب حكماً بالعكس بما  
 توجبه الحياة ولما توجبه الحياة . وقال فيه : إنه يخرج المحلّ من أن يكون جملة / الحى ١٢٠٦  
 فيصير في حكم المباين . فأما وصفهم الجملة بأنها ميتة فالمراد بذلك أن كل جزء منها ميت ،  
 وليس كذلك وصفهم لها بأنها حية قادرة لأن المراد بذلك أنها تختصّ دون أعضائها بأنها  
 يصحّ أن تدرك وتفضل ، ولذلك لا يقولون في يد الإنسان : إنها قادرة عالة ؛ كما يقولون في  
 جملة . وذلك يُبطل التعلّق بما قالوه .

فأما المعجز إن ثبت معنى فإنه يضاد القدرة مضادة الجهل للعلم . ولذلك لا يصح أن يكون العاجز إلا الحى ، كما أنه الذى يصح أن يكون قادرا ، سالما يفارق حال الموت والحياة على ما ذكرناه .

## سؤال

قالوا : لو كان الحى متنا حيا بحياة لأدى إلى أن يجمع ما ليس بحى وما ليس بحى فيصير<sup>(١)</sup> حيا . ولو جاز ذلك لم يمتنع اجتماع ما ليس بمتحرك وما ليس بمتحرك وبصيرا متحركا . فإذا فسد ذلك وجب القضاء بأن الحى حى لذاته . وفى ذلك صحة ما نقوله فى الإنسان .

وهذا باطل ؛ لأنه لا يمتنع أن يحصل للوصوف صفة عند وجود غيره ، وإن لم تحصل تلك الصفة لكل واحد منهما إذا انفرد . ألا ترى أنه قد يوجد ما ليس بجسم وما ليس بجسم فيصيران جسما ، وعلى هذا الوجه تتألف الجواهر المنفردة فتوصف بأنها جسم . وقد ثبت أيضا أن الحى ليس بمتحرك وكذلك الحركة ، وإذا اجتمعا صار الحى متحركا ؛ فما الذى يمنع من صحة ما ذكرناه ؟ وقد بينا أن العلة إنما توجب الحكم لغيرها وأن ذلك الغير لا يجوز أن يختص بمثل صفتها ، ولا أن يختص بمثل صفته ، وأوضحنا ذلك بالمتحرك فلا وجه لإعادته . وذلك يوجب صحة ما ذكرناه : من أن ما ليس بحى وما ليس بحى قد يجمعان فيصيران حيا / واحدا .

ب ٢٠٦

هذا إذا أراد السائل بذلك الحى والقدرة وأراد باجتماعهما اتفاقهما فى الوجود ؛ لأن الاجتماع فى الحقيقة لا يجوز عليهما . فأما إن أراد أباض الجملة وأن اتصالها لا يوجب كونها حية فالم تحدث الحياة فى أباضها فكل ذلك يُبطل ما تعلق به .

(١) فى الأصل : « فيصير » .

## سؤال

قالوا : إذا صحَّ في الأجزاء الكثيرة أن تكون فاعلا واحدا وقادرا واحدا فهل يجوز أن تكون فاعلة ؟ أو يقال فيها : إنها فعلت <sup>(١)</sup> .

وهذا مما أورده ابن الروندي وأجاب عنه شيخنا أبو علي - رحمه الله - بأن قال : إن قول القائل في الأجزاء الكثيرة : إنها فاعلة بلفظ التأنيث يقتضى أن كل واحد منها فاعل ، وكذلك متى قال : إنها فعلت ؛ لأنه لا فرق بين هذا القول وبين وصف جماعة من النساء أنهن فعلن في أن الصفة يجب أن تكون راجعة إلى كل واحدة منهن . وهذا لا يصح معناه ؛ لأن كل جزء من الجملة لا يصح أن يكون فاعلا ، ولذلك امتنعنا من هذا الإطلاق . فأما إذا قلنا في الجملة : إنها قادر واحد فإنه يقتضى أنها مختصة بصفة واحدة وأن هذه الصفة راجعة إلى الجملة دون كل جزء منها ؛ فيكون للمعنى صحيحا ، فلذلك فصلنا بين هاتين المبارتين . وهذا السؤال في العبارة دون للمعنى . فلذلك تسهل القول فيه .

## سؤال

قالوا : إذا جاز في الأجزاء الكثيرة أن تكون فاعلا واحدا فهل جاز ما تقولهُ النصارى في الأقسام <sup>(٢)</sup> الثلاثة : أنها جوهر واحد وفاعل واحد ومريد واحد . وهذا ساقط ؛ لأننا لم ننكر قول النصارى لو ذهبوا للذهب الذي قلناه . وإنما أنكرناه / لأنهم قالوا في الأقسام : إنها يستحيل أن يتألف بعضها إلى بعض وأن يتصل

١٢٠٧

(١) في الأصل غير واضحة . وكأنها ( فعلت ) بزيادة حين ثانية خطأ في النسخ .

(٢) جمع الأقنوم وهو الأصل . والأقسام الثلاثة عند المسيحيين : الأب والابن وروح القدس .

بعضها ببعض ، قلنا : إذا كان حالها كذلك فكيف اجتمعت بصفة واحدة . وليس كذلك ماقلناه ؛ لأننا جعلنا الجملة لاتصال بعضها ببعض كالشيء الواحد ، من حيث كان مايحلّ في بعضها كأنه حالّ في سائرهما في إيجاب الحكم للجملة . وهذا يُبطل ما أوردوه من تشبيه قولنا بقول النصارى ، وأنكرنا قولهم ؛ لأنهم قالوا بالأقانيم أنها لا تنفأ ، وقالوا مع ذلك : إنها جوهر واحد ، قلنا : إنه يستحيل في الثلاثة في الحقيقة أن تكون واحدا على الحقيقة ، وليس كذلك ماقلناه في الجسم الحى . فالتعلّق بما قال بعيد .

فإن قال : إذا جعلتم الجملة فاعلة واحدة ، والجزء منها بعض الفاعل فقد جعلتموه بعض نفسه وهذا باطل .

قيل له : إن وصف الشيء بأنه بعض لغيره يفيد أنه وذلك الغير جمعا اسم واحد ، ولذلك قلنا في الواحد من المشرة : إنه بعض المشرة ، وهو بالصدّة من قولنا : غير لأنه يفيد أنه مذكور بذكر يميّز به عما جُمِلَ غَيْرُهُ ، فكأن أهل اللغة أرادوا أن وضمو لفظة ليفيدوا بها أن الشيء قد دخل تحت الذكر مع غيره فقالوا فيه : بعض ، وأرادوا أن يضموا لما يدخل تحت جملة يتناولها بعض الأذكار ، فقالوا فيه : غير . وكل ذلك يبطل ما تملّقوا به ؛ لأننا قد بينّا أن الفائدة في ذلك لا توجب كون الجزء من الجملة بعضا لنفسه .

### فصل في ذكر حدّ الإنسان وفائدته

قد بينّا من قبل مايتعلّق بالمضى في هذا الباب ، ودلنا على أن الحى التادير / هو هذا الشخص ، وأبطلنا قول من قال : إنه معنى فيه أو معنى مدبر له وإن لم يكن فيه ، أو هو الشخص ومعنى فيه . وهذا القدر كافٍ في الوجه الذى قصدناه ؛ لأننا رُمينا بذلك بيان

ماتية المكلف؛ ليصح من بعد أن نذكر أوصافه وشروطه . وليس للأسماء في هذا الباب مدخل . وإن كنا نذكر<sup>(١)</sup> منه جملة لكثرة خوض الناس فيها .

فالأصل في هذا الباب أن الأسماء المقيدة منقسمة . ففيها مانع باضطرار مقاصد أهل اللغة فيه . ومنها ما لا يُعلم ذلك من حاله . ونحن نعلم باضطرار أن أهل اللغة قصدوا بوصفهم الإنسان بأنه إنسان إلى هذه الصورة للبئية هذه البئية التي تنفصل بها من سائر الحيوان؛ كما قصدوا بوصف الشجرة بأنها شجرة إلى هذه الصورة المخصوصة . وما علم من حالم ضرورة لا يحتاج فيه إلى دليل ، ولا يصح فيه اختلاف إلا بأن يدعى أن إجراء هذا الاسم على هذا الوجه مجاز . والمعلوم من حال أهل اللغة أنهم قصدوا بهذه الصفة ما ذكرناه من إبانة سمي من حى بالصورة الظاهرة . فيجب أن يحمل ذلك حداً للاسم ومفيداً له .

فإن قال : هلاً جوزتم أن يكونوا إنما أجروا ذلك على جهة المجاز؛ كما يقول القائل منهم : رأيت فلاناً ولم ير إلا وجهه ، ورأيت الأمير وهو متكبر<sup>(٢)</sup> بالسلاح ولم ير منه شيئاً ؟

قيل له : إنما يقال في اللفظة : إنها مجاز إذا ثبت لما حقيقة في موضع ، وتستعمل في غيره على بعض الوجوه . فإنا إذا لم يصح ذلك فيها فلجواز أن يقال فيها : إنها مجاز لجواز في سائر الأسماء مثله . وفي هذا إبطال الحقائق . وإنما جعلنا ماسألت عنه مجازاً ؛ لأن قولنا : زيد إنما تجرى عليه تعريفاً من حيث اختص ببعض الصفات التي نعلم بكونه عليها ، ومفارقة لتعريفه . فتى رأى ثيابه فقط أو سلاحه فقوله بأن رأيت مجاز ، وأراد به أن يرى من ظاهره ما علمته عنده . ولا يمكن الخصم أن يبين أن حد الإنسان سوى ما ذكرناه ليُدعى فيها وصفه أنه مجاز .

---

(١) كذا . والأولى : « منها » . (٢) يقال : متكبر بالسلاح : دخل فيه ولبسه .

فإن قال : يمكننى ذلك لأنهم أجروا هذا الاسم على هذه الصورة من حيث اعتقدوا أنها هي الفاعلة الحية ، والفاعل الحى معنى فيها دونها ، ولذلك صار مجازا ؛ قيل له : إنما كان يتم ذلك لو أفاد هذا الاسم كونه حيا فعلا ، وقد علمنا من حال أهل اللغة أنهم قد اعتقدوا في كثير من الحيوان أنه يفعل وأنه حى ولم يسموه إنسانا .

وبعد ، فإنما كان يتم ما قلته لو ثبت أن الحى الفعل هو شىء في الشخص ، وقد دللنا على خلافه ، فذلك ساقط . ولا يمكنه أن يجرى هذه التسمية بجرى وصف الأصنام بأنها آله ، من حيث اعتقدوا فيها أن المبادئة تحق لها . وذلك لأن أسماءهم تتبع الاعتقاد ، كان علما أو غير علم ، ولا تختلف فائدة الاسم بذلك ؛ ألا ترى أنهم إذا اعتقدوا أن في البيت زنجيا فوصفوه بذلك لم يكونوا مخطئين في الاسم ، وإنما أخطأوا في الاعتقاد ، ولم يثبت عن أهل اللغة أنهم اعتقدوا في الإنسان أن فيه معنى يستحق هذا الاسم على بعض الوجوه ، ثم اعتقدوا في الشخص أنه بتلك الصفة ، بل لعله لم يخطر ببالهم ذلك ؛ لأن ما قاله اتلسم لو كان معلوما لكان طريق معرفته الاستدلال / الخفى ، وما قوله ظاهر يُلم بالشاهدة ، ولا يصح صرف الأسماء الواقعة منهم عن الأمور الظاهرة إلى أمر يدعى مما لو كان ثابتا لكان خفيا .

فإن قيل : هلا قلتم : إن الإنسان إنما يوصف بذلك لأنه يتنسى ويمحو عليه ذلك ، على ما حكى عن بعضهم في الأثر .

قيل له : قد علمنا جواز السهو والنسيان على غير الإنسان من الأحياء ولم يوصفوا بذلك ، وهذا يبطل ما ذكره . وللعلم أيضا من حال أهل اللغة أنهم قصدوا بهذه إبانة الشخص من شخص ولم يخطر ببالهم أمر النسيان ، وذلك يبطل ما ذكره ؛ ألا ترى أنهم فصلوا بقولهم : إنسان بينه وبين الحمار ، فكيف يصح أن يكون قصدهم بذلك ما يشتركان فيه .

فإن قيل : هالآ قلم : إن حدّ الإنسان هو أنه حيّ - مائت ناطق ، على ما حكي عن بعض المتقدمين ؟

قيل له : قد كان في أهل اللغة من لا يجوز الإعادة على الأحياء وكان يصف للميت بأنه إنسان وإن لم تجر عليه الحياة والنطق ، سواء أرادوا بالنطق الكلام أو التميز ، ولا يمكنهم دفع ما ادّعيه ؛ لأنه كما يقال : إنسان حيّ فكذلك يقال : إنسان ميت .

وقد اعتد شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في دفع ذلك بأن قال : قد ثبت عن كثير من العرب أنهم اعتقدوا إثبات اللاتسكة والجنّ وأن سبيلهما سبيل الإنس في جواز الموت والحياة والنطق عليهما ولم يسمّوها بهذا الاسم . فلو كان حدّ الإنسان ماقالوه لوجب أن يجروه على كل ما فيه هذه الصفة عندهم ، علوا ذلك أو اعتقدوه ؛

لأننا قد بينّا / أن أسماء لا يجب أن تكون تابعة للمعروف فقط ، وليس يمكنهم القدر في ٢٠٩ ذلك بأن في العرب من نفى الجنّ واللاتسكة ؛ لأن استدلالنا يتّمسك بإثبات بعضهم لها ، كما يتّمسك بإثبات السكل . وأبطل ذلك أيضا بأن قال : إنه لا يخلو هذا الحدّ من أن يقصد به ماعليه الإنسان من الصفات أو ما يبين به من غيره . فإن قصد به ماعليه من الصفات فقد اقتصرنا على بعض صفاته ؛ لأن الإنسان كما يجب فيه أن يكون بمن له رأس ويكون على أوصاف ، فلم يقتصرنا على ما ذكره دون غيره . وإن جاز اقتصرنا عليه فهلّا قالوا : إن الإنسان هو الحيّ الناطق ، وتركوا ذكر الصفة الأخرى ، أو هو المائت الناطق وتركوا ذكر ماعده . وإن أرادوا بذلك ما به يبين من غيره فمعروف من حاله أنه لا يبين بكونه حيّا مائتا ، لأن الحار شاركه في ذلك ، فكان يجب أن يذكرنا بالنطق <sup>(١)</sup> . وكل ذلك يبين فساد ما ذكره وأن الواجب أن يرجع في التحديد إلى ما ذكرناه .

(١) أي يذكره فقط ويقتصرنا في الحد عليه .

وذكر شيخنا أبو علي - رحمه الله - أنه لا يجوز أن يحد الشيء إلا بما هو عليه ، وقد عرفنا أن الإنسان في حال واحدة لا يجوز أن يكون حياً مائتاً ناطقاً فكيف يصح تحديد ذلك . فإن قيل : لم يريدوا بذلك حصول هذه الصفات أجمع ، وإنما أرادوا بذلك صحتها عليه . وأجاب - رحمه الله - عن ذلك بأنه قد كان يجب أن يشتبه حتى يصير معنى هذا الحد أن الإنسان هو المختص بالصفة التي معها يصح عليه الحياة والموت والنطق . ومتى قالوا ذلك فقد عادوا إلى ما ذكرناه من البنية / .

ب ٢٠٩

وذكر شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - أن الحد قد يجري على وجوه . فقد يحد الشيء بصفة بغيرها لا بما تنفي عنه ؛ نحو حدي الحدوث والقديم . وقد يحد بذكر صفة والمراد به ما تنفي الصفة عنه دون غيره ؛ نحو تحديد القادر والحسن والقيس . فإذا صح ذلك فلم يجوز أن يُصرف حد الإنسان إلى الوجه الأول ؛ لأن تلك الصفات لا تجتمع في الإنسان في حال واحدة ، فيجب أن يُصرف إلى الوجه الثاني . وهذا يرجع في التحقيق إلى أن الإنسان هو المختص بالصفة التي لكونه عليها يصح أن يحيا ويموت وينطق ، وهذا إنما يتم متى بينوا تلك الصفة وأنها هي المتضمنة لهذه الصفات ، وإن أرادوا بتلك الصفة البنية لم يتم ؛ لأن هذه الصفات لا تصح عليها لكان البنية فقط ؛ لأنها تحصل في الجساد ولا يصح كونه حياً ، فيجب أن يراد بذلك البنية والرطوبة وما شاكلهما . وهذا يردم إلى أنهم قد أدخلوا في الحد ما شارك الإنسان فيه الحار وغيره ، ولا يجوز أن يكون المقصد بالحد الموضوع للفرقة الأمر الذي تقع فيه المشاركة ، وهذا أحد ما يستمد في هذا الباب ؛ لأنه إذا كان المقصد بتسمية الإنسان إنساناً الفرق بينه وبين الحار وغيره من الحيوان لم يجوز أن يفاد به ما يشترك الحيوان فيه ، بل يجب أن يفاد بذلك ما يبين كل - حتى من غيره ، وهو الصورة والبنية على ما ذكرناه . وألزمهم ألا يكون الأخرس إنساناً ؛ لأن النطق - وحاله تلك - لا يجوز عليه . فإن قالوا :



المراد بالنطق التمييز - على ما ذكره الفلاسفة والنصارى في هذا الباب - فهذا مما لا يعرف في اللغة العربية ؛ والقوم إنما يذكرون هذا / أخذ في هذه اللغة دون غيرها ، فيجب ٢١٠ | ألا يمدلوا عن هذه العبارات المفهومة عندهم إلى غيرها .

فإن قيل : إن كان حد الإنسان ما ذكرتموه من البنية والصورة . فيجب متى حصلنا في الجاد أن يكون إنسانا ، وهذا يمترض حدكم ، قيل له : قد حكى شيخنا أبو هاشم عن الشيخ أبي علي - رحمه الله - أنه أجاب إلى ذلك ، وقال : قد يكون إنسانا . وذَكَرَ عن نفسه أن الأولى ألا يسمى بذلك إلا إذا كان فيه لحية . وقد ذكر هذا بينه - شيخنا أبو علي - رحمه الله - في كتاب الإنسان . وهذا بين لا يمترض الحد الذي قالوه ؛ لأنهم قصدوا بهذه التسمية إثبات صورة حي من صورة حي ، فيجب أن يدخل في الحد ما تقع به الإثبات ، وإن كان لا بد من أن يحصل الإنسان على صفة الحيوان ؛ كما أنهم قصدوا بقولهم : نحلة إثبات شجر من شجر . فلا يجوز أن يسمى بهذا الاسم ما صور بصورة النحلة من طين ، بل يجب أن يكون كونه حيا متقدما<sup>(١)</sup> ، ثم يذكر في الحد ما تقع به الإثبات . وهذا كما نقوله في الباق<sup>(٢)</sup> والبقع : إنهما وإن اشتركا في وجود السواد والبياض فيهما فلما كان القصد إثبات حي من حي فيما وجد<sup>(٣)</sup> فيه وجب تقدم وجود السواد والبياض ثم تقع الإثبات بالجنس .

فإن قال : أفقتولون : إن أطراف الإنسان داخلة<sup>(٤)</sup> تحت الاسم ؟ فإن قلتم بذلك لزمكم ألا يكون إنسانا إذا قُطعت أطرافه . وإن قلتم : ليست من الإنسان لزمكم القول بأن يد الإنسان غيره .

قيل له : إنها داخلة فيما تفيد هذه اللفظة ؛ لأنها تقع على هذه الجملة من غير

(١) في الأصل : « متقدم » .

(٢) البلق : سواد وياض في الدواب ، والبقع : سواد وياض في الطيور والكلاب ، كما في التاموس .

(٣) كذا الظاهر : وجبا . (٤) في الأصل : « داخل » .

٢١٠ ب تخصيص ؛ كما أن قولنا : نخلة يقع على هذه الشجرة من غير تخصيص . فإن قال : فيجب أن يقال فيمن قطعت يديه ورجليه : إنه إنسان ناقص ، قيل / له : إن ذلك غير ممتنع ، إلا أن يوم أنه في كونه حيًا قادرًا قد نقص فنتمع منه . فإن قال : فيجب على هذا الموضوع أن يقولوا في الشَّعر وغيره : إنه من جملة الإنسان ، قيل له : إن شيخنا أبا على - رحمه الله - يقول فيه : إنه من جملة الإنسان ، وإنما يخرج من جملة العرق والبصاق والثفل<sup>(١)</sup> الذي في البدن . فأما ما اتصل به ونما بنيانه فإنه يدخله في جملة الإنسان ، سواء احتاج إليه في كونه حيًا أم لا ؛ ويقول : إن أهل اللغة يقصدون بهذا الاسم إثبات هذه الجملة من غير تخصيص لبعض ما يحصل بها دون بعض .

فأما شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - فإنه يقول : لا يكون من جملة الإنسان إلا ما هو من جملة الحي ؛ وهي الأجزاء التي تحملها الحياة . فأما الشَّعر وكثير من العظم فليس من جملة ؛ لأنه لا يدرك به ولا يلم ، ولأنه وإن اتصل به بمنزلة ما يلزق بجسمه من الأجسام التي اتصالها به كافصالها ، في أنه ليس من جملة الحي القادر ؛ ولا يختلفان<sup>(٢)</sup> جيمًا في أن الإنسان قد يوصف بذلك حيًا كان أو ميتًا ؛ لأنه لا يقصد به الحياة أو الموت ، وإنما قصد به الصورة والبنية الخصوصيتين في هذا القبيل دون غيره ، وموته لا يخرج به من هذا القبيل ، فيجب أن يوصف بهذه الصفة . فإذا سمحت هذه الجملة فيجب أن يكون ما به صار إنسانًا هو الأعراض التي بمجموعها يصير بهذه الصفة الخصوصية دون غيرها ما لا مدخل له في هذا الباب . وإن عثر عن هذه الأعراض بأنها إنسانية فيجب أن نعتبر بذلك عما صار به بهذه البنية والصورة منها دون الحياة والقدرة ؛ لأنهما يُعدلمان ولا يخرج من كونه إنسانًا ، ومتى عدمت / الصورة والبنية اتقى الاسم .

٢١١

(١) هو الشيء الثخين الذي يبقى أسفل الصاق ؛ ويريد به هنا النائط ونحوه .

(٢) أي أبو على وأبو هاشم .

وقد اختلف قول شيخنا أبي هاشم - رحمه الله - في كثير من العظم ، فذكر فيما بمضه أجزاء من الأبواب <sup>(١)</sup> أنه من جملة الإنسان ؛ لأن الحياة قد تحلّه . وبين ذلك بما يعلق السين من الضرس والوجع ؛ فإن ذلك لا يصحّ إلّا وفيه حياة أو في أكثره حياة . وبين ذلك بالنقرس وأنه آلام تلحق العظم وتصدعه . وبين ذلك أن ما فيه لين لا يتمتع أن يكون فيه حياة ، فأما ما جأ <sup>(٢)</sup> منه وليس فيجب إلّا تكون فيه حياة . وذكر في موضع آخر أنه لا حياة في جميعه ؛ على ما قاله شيخنا أبو علي - رحمه الله - ، وتأول الضرس والوجع على أنه يحصل في أصول السن أو في أجزاء باطنة مستكنة . وكذلك القول في النقرس ، فأما الدم فلا حياة فيه جندهما جميعا .

وسأل شيخنا أبو هاشم نفسه عن المفتد أنه قد يألم في بعض الأوقات ويضعف ، وأن ذلك يدلّ على انقصاص أجزاء فيها حياة من جلته .

وأجاب عن ذلك بأن قال : إنه لا يتمتع في الدم إذا نفذ في العروق أن يؤلم بعض أجزاء اللحم ، فيألم لذلك بعض الألم ويضعف له . وإن صحّ في الضعف خاصة أن يكون لفقد ما يحتاج إليه في استقامة الآلة واعتدالها . وأما ما يحصل في البدن من الأمور المنفصلة كالنفل والبصاق فلا شكّ في أنه لا حياة فيهما ، وإن كان في جملة ما لا حياة [ فيه ] ما قد لا يقوم البدن إلّا به كالرطوبة والكرار <sup>(٣)</sup> وكثير من العظم . ولا يتمتع في الدماغ مثل ذلك ، ولذلك منعنا أن يكون محلاً للعلم والإرادة ؛ لأنه لم يثبت أن فيه حياة [ أو ] <sup>(٤)</sup> أنه من جلته فضلاً عن أن تحلّه هذه / الأفعال المخصوصة . فأما باقي جسم الإنسان فما أدرك به ٢١١ ب الحرارة والألم فيجب أن تكون فيه حياة ، وماعدا ذلك مما يحصل في أثناء أجزائه فلا

(١) هو اسم كتاب له ، كما سبق . (٢) أي صلب ولم يكن ليئا .

(٣) جمع المرارة ، وهي هنا لازقة بالكبد مبرودة .

(٤) زيادة يرجعها السياق .

يجب ذلك فيه . والقطع على ذلك مقصلاً معيّنًا غير ممكن ولا دليل عليه . فأما العضو إذا  
 لحقه الخلدّ فالحياة فيه باقية وإنما يتناقص إدراكه ؛ لأنّ الخلدّ هو انصباب أجزاء من  
 الرطوبات إلى ذلك العضو ، فمتى اشتبكت به وتخلّته تناقص إدراكه . ولو كان الخلدّ  
 قد نفي الحياة عنه لما صحّ أن يفصل بين أن يكون فيه خدر وبين أن يزول عنه ، ولما أدرك  
 به شيء البتّة ، ولما وجب على طريقة واحدة عود حال ذلك العضو إلى السلامة عند زوال  
 تلك الرطوبة . وتفصيل ذلك الله - جلّ وعزّ - هو العالم به . وليس لأحد أن يقول :  
 إذا كان الخلدّ ما ذكرتموه فهلاًّ وجب للرطوب مثل ذلك في سائر جسده مع غلبة الرطوبة  
 عليه ؛ لأنّ كيفية تخلّل هذه الأجزاء للعضو الخلدّ كما لا ندركه فنحكم بأن غيره ساواه فيه ،  
 مع أنه لم يجد مثل ما وجد الخلدّ . وليس لأحد أن يقول في الشعر والعظم : إنهما لولا  
 وجود الحياة فيهما لم يحصل فيهما النماء على الخلدّ الذي يحصل في الجسم . وذلك لأنّ النماء  
 فيهما يخالف الزيادة في نفس الجسم ؛ فإذا لم يشتها في ذلك لم يمكن أن يتوصّل بذلك إلى  
 وجود الحياة فيهما . ولذلك وُجد النماء في الشعر بخلاف النماء في الجسم ، وربما زال النماء  
 في الشعر مع حصول الزيادة في الجسم ، وثبت النماء فيه مع حصول التناقص في الجسم ؛  
 وإنما نعلم في الحلّ حياة الحُكْم راجع إليها لا بانضمام غيره من الحالات إليه على جهة الاتصال  
 والجاورة . لأنّ ذلك ليس بحكم يختصّ الحياة . وقد يوجد / فيا (١) لاهية فيه كالزروع  
 وغيره . وكلّ ذلك يبيّن فساد ما يقوله بعض الناس في هذا الباب . وليس لأحد أن يعمل  
 شيئاً لا يكون حيّاً إلّا معه (٢) مما تحلّه الحياة ؛ لأنّ ما يعتبر به ، هو من جملة الحىّ غير  
 ما يحتاج الحىّ إليه في حياته ، وإذا افرق الحُكْم لم يحز أن يجرى مجرى واحداً في هذا  
 الباب ؛ ألا ترى أن الحىّ قد يحتاج إلى العرّض ، ومحال أن توجد في العرّض الحياة ،  
 فكذلك لا يمتنع أن يحتاج إلى الروح والعظم والشعر وإن لم تحياها الحياة ، فلا يمكن إذاً

(١) في الأصل : « ما » . (٢) أى مع الحىّ .

تصحیح هذه القضية . ولذلك قلنا : إنه لا يكون من جملة القادر إلا ما يصح أن يتبدى فيه الفعل بالقدرة لو وجدت فيه ، فأما ما يفعل فيه الفعل متولدا فلا يجوز - وإن كان متصلا به - أن يكون من جملة ، فكذلك لا يكون من جملة الحى إلا ما يختص بصحة الإدراك دون سائر ما اتصل به تما ليس هذا حاله ، وإن كانت القدرة تفارق الحياة في أنه لا معتبر بوجودها في كون المحل من جملة القادر من حيث كانت القدرة إذا اختصت بالجملة لم تعتبر لكل محل ، وليس كذلك الحياة ؛ لأنه لا بد من أن يعتبر فيها هو من جملة الحى بمحاول الحياة فيه معنى تعلقها بالجملة ، على ما فسرناه في باب الصفات ، ولذلك حكمنا بأن اليد من جملة العالم الريد وإن لم يكن فيها علم ولا إرادة . وكل ما ذكرناه من الأحكام فإنما يجب في الحى المحتاج إلى حياة ، والقادر المحتاج إلى قدرة . وأما الحى لذاته فإنه يستحيل أن يكون جملة ، فضلا عن أن يقال في بعض الأشياء : إنه من جملة أو ليس من جملة ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . وما ذكرناه من الأحكام آخرها لا يختلف فيه أحوال الأحياء في الشاهد ؛ لأنه لا معتبر باختلاف صورتهم وبنيتهم ، ولا باختلاف ألقابهم . وهذه / جملة كافية في هذا الباب . وإذ قد بينا من المكلف ، ٢١٢ ب فسندكر الآن ما يجب أن يختص به المكلف من الصفات : من تمكين وغيره ؛ ليحسن أن يكلف ، ثم نذكر ما يتصل بذلك بابا ، بابا إن شاء الله .

### الكلام في بيان صفة المكلف

فصل في أنه يجب أن يكون قادرا

قد بينا من قبل أن تكليف ما لا يطاق بقبح ، وأن القدرة يجب أن تكون متقدمة للفعل . فإذا صح ذلك وجب كون المكلف قادرا قبل الوقت الذى كُلف الفعل فيه

ليصح منه إيجاد الفعل على الوجه الذى قد كُلف . فإن قال : أففتولون : إنه يجب أن يكون قادرا فى حال ما أراد الله الفعل منه وأمره به ، أم توجبون كونه قادرا قبل حال الفعل ، قيل له : إنما يجب كونه قادرا فى الحال التى يمكنه معها أن يوجد الفعل على الوجه الذى كُلف ، ولا معتبر بما قبلُ من الأوقات ؛ كما لا معتبر بما بعده ؛ لأنه كما يُستغنى عن القدرة بعد حال الفعل ؛ لأن تسكليف الفعل زائل فى تلك الأوقات ، فكذلك يُستغنى عن القدرة فى الأوقات المتقدمة لحال الفعل ولما على حال الفعل .

فإن قيل : فهذا يوجب عليه كم القول بأنه . سبحانه . يحسن منه أن يأمر اليوم بفعل يفعل بعد سنة ويريد ذلك ، وإن لم يكن للأمر فى هذه الحال قادرا على فعله متمكنا من إيجادها ؛ قيل له : كذلك نقول ؛ لأننا لا نعتبر فى باب التمكين إلا بالحال التى إذا كان قادرا فيها صحح منه إيجاد الفعل فى الحال التى كُلف إيجادها فيها . فإن قيل : فيجب / أن يجوز أن يريد . تعالى . الفعل من المعلوم والعاجز على هذا الحد ؛ لأنه إذا جاز فى حال الأمر ألا يكون قادرا جاز أن يكون عاجزا ومعدوما ؛ قيل له : كذلك نقول .

فإن قيل : فيلزمكم على هذا أن يكون . تعالى . مكلفا للمعلوم ومخاطبا للمعلوم كما قلتم : إنه يكون أمرا للمعلوم ويريدا للفعل منه ؛ قيل له : إنَّ العبارات لا مدخل لها فيما تريد بيانه من للمانى . وقد دللنا على أنه يجوز منه . سبحانه . أن يأمر فى هذا بالفعل بعد سنة إذا علم أنه سيزيح عِلَّله ويصيره بحيث يمكنه إيجاد الفعل على الوجه الذى كُلف ، وبيننا أن ذلك إنما يحسن إذا كان هناك من يتحمل الأمر ويؤديه إلى هذا المعلوم فى الحال التى يجب أن يعلم ما أمر به ، ويكون فى تحمله لذلك مصلحة ، فأما وصفه . تعالى . بأنه كلفه فتى أريد به أنه أراد منه فعل ما عليه فيه كلفه ومشقة فغير ممتنع إطلاقه . وقد بينا أن هذا معنى التسكليف ، وأنه لا معتبر بكونه للتكليف فى حال الإرادة تمكنا ، وإنما يعتبر بكونه تمكنا فى حال الفعل . وإن أريد بوصفه . تعالى .

بأنه كلفه أنه ألزمه الفعل الشاق في الثاني فيجب ألا يوصف بذلك المعلوم . والصحيح عندنا هو الوجه الأول ، وإن لم يبعد ألا يطلق لما فيه من الإيهام .

فأما وصفه - تعالى - بأنه مخاطب للمعلوم فقد بين شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - أن ذلك لا يطلق عليه ، حتى إذا وجد وصار ممن يفهم منه الخطاب ويحسن منه المخاطبة وصيغ بذلك . قال - رحمه الله - : لأن وصفه - تعالى - بأنه خاطب يقتضى مفاعلة بين اثنين ، مثل وصفنا بالمقابلة والمحاذاة والمباينة والحاربة وغيرها / فلا يجوز أن يستعمل إلا إذا كان هناك من يشاركه في المخاطبة . فأما إذا كان المخاطب معدوما ولا يصح منه الخطاب فغير جائز أن يوصف أمره بأنه خطاب . وبيّن أن هذه اللفظة تفيد المفاعلة من جهة المعنى ، وأن مفارقة لما هو مفاعلة من جهة اللفظ دون المعنى ؛ مثل طارقت<sup>(١)</sup> الفعل إلى ماشا كله . وذلك بوجوب ألا يوصف أمره بأنه مخاطبة إلا إذا [ كان ] للسكّن بصفة مخصوصة ، ومتى كان ممن يصح أن يجيب ويخاطب أيضا فإنما يوصف بأنه مخاطب متى وقعت منه المخاطبة ، وإذا لم يقع منه ذلك فوصفه بذلك إنما يصح من جهة التعارف لما كان ممن يصح منه الجواب ويصير في الحكم كأنه يجيب .

فإن قيل : أفقتولون في كل فعل كلفه الإنسان : إنه يجب أن يكون قادرا قبل حال الفعل بوقت واحد ، أو يختلف ذلك عندكم ؟ قيل له : أما إذا كان الفعل مباشرا فإنه يصح أن يكلفه قبل حال الفعل بوقت واحد ؛ لأنه متى حصل قادرا في هذه الحال أمكنه إيجادها في الثاني . هذا إذا كان الفعل واحدا . فأما إذا كان أفصلا كثيرة فإن كانت تجتمع في حال واحدة فالحكم فيه ما ذكرناه . وإن كانت توجد حالا بعد حال على جهة التوالي فيجب كونه<sup>(٢)</sup> قادرا على الجميع قبل وجود أولها . وأما إذا كان الفعل متولدا فإن كان

(١) أي جبل فيها رقة وخمفا .

(٢) في الأصل : « كونها » .

ذلك المتولد مما يقارن<sup>(١)</sup> السبب المباشر وجب كونه قادرا قبله بوقت ، وإن كان ممّا يتأخر  
عن المباشر ويوجد عقيبهِ وجب كونه قادرا قبل حال سببه بوقت ، وقبله بوقتين . وإن  
كان المتولد أفعالا كثيرة فإن كانت تقترب في الحدوث وجب تقدّم / كونه قادرا حال  
سببه أو أول أسبابه بوقت . وإن كانت تجتمع في حالة واحدة فالحكم فيه كالحكم في  
المتولد والمتراخي إذا كان واحدا . وقد بينّا من قبل على<sup>(٢)</sup> أن الواحد منا يقدر على أن  
يفعل المتولد ؛ كما يقدر على المباشر ، فيجب صحّة ما بيننا الكلام عليه في هذا الباب .  
وقد بينّا من قبل أن القدرة في حال الفعل تصحّ ، فإذا ثبت ذلك لم يجب كون المكلف  
قادرا في حال الفعل ، وإنما يجب كونه كذلك قبله على الترتيب الذي وصفناه . وإنما  
صح ما ذكرناه متى كانت الأحوال كلها مريحة<sup>(٣)</sup> فليس يكفي أن يكون قادرا قبل حال  
الفعل ؛ بل يجب أن يكون قادرا على ما يتوصّل به إلى إجماد الفصل ، طال ذلك أم<sup>(٤)</sup>  
قصر ، على ما نبينه في التمكن من العلم وفي تفصيل الآلات وفي مقدّمات الأفعال . وعلى  
هذا الوجه يجب أن نعتبر هذا الباب .

## فصل

في أن المكلف يجب أن يكون ممكّنا بالآلات من فعل ما كلف

قد بينّا من قبل أن في الأفعال ما يحتاج أحدنا في إيجاده على بعض الوجوه إلى آلة ،  
وبينا اختلافها ، واختلاف الوجوه التي يُحتاج إليها فيها . وإذا صحّ ذلك فكما لا يحسن  
أن يكلف الفعل إلّا وهو قادر عليه ليصحّ منه إيجاده ، فكذلك لا يحسن أن يكلف

(١) في الأصل : « يفارق » والظاهر ما أثبت .

(٢) كذا في الأصل . فإن لم تكن مزبدة في النسخ فقد ضمن بينا معنى أظهرنا أي أظهرنا القارى .

(٣) أي سهلة ميسرة لاعتنا فيها من قولهم : أراحه : تقي عنه المشقة والجهد . وقد يقول بعض الناس  
اليوم : أحوال فلان مريحة في معنى راحته وراحته ويمسر سبل الحياة له .

(٤) كذا في الأصل . واليهود في مثل هذا : أو في مكان أم .



إلا وقد أعطى الآلات أو سُكِّنَ منها قبل حال الفعل . وإما يحتاج إلى آلة من الفعل يتعذر  
إيجاده لولاها ؛ كما يتعذر إيجاد الفعل لولا القدرة السابقة فكما لا يحسن التكليف ولا قدرة / ٢١٥ ب  
فكذلك لا يحسن تكليف ما ذكرناه ولا آلة . وقد بينا أن الجسرة وإن خالفت في  
القدرة ، فهي غير مخالفة لنا في الآلة . وبيننا أن ما وافقوا فيه دلالة عليهم في الوجه الذي  
خالقوا فيه . وبيننا وجه الاستدلال في ذلك في كتاب الاستطاعة ، فلا وجه لذكره  
الآن ، وبيننا هناك أن الآلات مختلفة الأحكام . فمنها ما يحتاج إليه في حال الفعل .  
ومنها ما يحتاج إليه من قبل . ومنها ما يحتاج إليه في الحالين ، وكشفنا القول في ذلك .  
وهذه الآلات على ضربين . أحدها لا يقدر عليه إلا القديم - تعالى - فلا بد من  
أن يمكنه بأن يعطيه ذلك . والآخر يصح من العبد أن يحصله لنفسه بأن يقصد إلى الجسم  
فيحصله على الصفة التي معها يكون آلة ؛ كالقوس وغيره ، فلا يمنع أن يكلفه - تعالى -  
الفعل ولا يعطيه الآلة ، بل يكلفه أن يحصلها لنفسه ؛ على ما نقوله في الماوم التي قد يصح  
أن يكون فيها مالا يصح إلا من فعله - تعالى - ، ويكون فيها ما يصح من العاقل التوصل  
إليه بالاستدلال . وبيننا من قبل أن الآلات لا تجوز على القديم - سبحانه - ، وأن أحدا  
إنما يحتاج إليها لأمر يرجع إلى كونه محتاجا في الفعل إلى استعمال محل القدرة ، ويصير  
ذلك المحل كالآلة له . فلا يمنع أن يجب كونه على صفات مخصوصة أو اتصال غيره به  
ليصح منه إيجاد الفعل به وفيه .

### فصل في حاجة المكلف إلى العقل والعلم ليحسن تكليفه

/ اعلم أن المكلف كما يحتاج أن يكون ممكنا من إحداث الفعل بالقدرة والآلات ١٢١٦  
ليصح منه إذا ما كُلف ، فكذلك يحتاج إلى أن يكون عالما بما كُلف وبصفاته ،  
والفصل بينه وبين غيره ؛ ليصح أن يقصد إلى إحداثه ، وليصح أن يعلم أنه قد أدى

ما كُلف . وإن كان العلم بذلك الشيء مما لا يكون إلا ضروريا فلا بد من أن يخلقه - تعالى - فيه . وإن صحَّ كونه مكتسبا حسن من القدم - تعالى - أن يمكنه منه ليصحَّ أن يعلم ويؤدى ماعله ، على الوجه الذى كُلف . ولذلك قلنا : إن المكلف يجب كونه عارفا بما كُلف ، أو ممكنا من معرفته إذا كان ما كُلفه مما يصحَّ أن يؤدىه على الوجه الذى كلف . وإن لم يعلمه بعينه بأن يعلم سببه ، فيكون علمه بسببه كالعلم به فى أنه يحسن أن يكلف معه . فإن قيل : أليس قد يصحَّ وقوع الفعل من القادر على جهة الاتفاق وإن لم يكن عالما بكيفيته . وقد يقع الفعل فى الجنس من السامى والثائم ، فهلا جاز منه - تعالى - أن يكلفه إيجاد الفعل فى الجنس وإن لم يكن عارفا به ، وأن يكلفه الفعل على وجه مخصوص وإن لم يحصل له العلم إذا كان ممنا يجوز وقوعه على جهة الاتفاق ؟ قيل له : إن الفعل على ضربين .

أحدهما يكون محكما متيقنا ، فهذا القليل مما لا يجوز أن يقع إلا من العالم بكيفيته . وقد دللنا على ذلك فى باب الصفات . ويجب مع علمه بكيفيته أن يعلم أنه واجب عليه أو مرغَّب فيه أو مباح منه أو قبيح ؛ ليصحَّ أن يكلف الإقدام عليه أو الإخلال به . وإنما وجب ذلك لأن المقصد بالتكليف / هو استحقاق الثواب ، فإذا لم يصحَّ أن يستحقَّ ذلك بالفعل إلا ويقصد إلى إيجادها على بعض الوجوه . وإن كان قبيحا فإنما يستحقَّ الثواب متى لم يفعله لقبحه ، ولا يصحَّ أن يقصد ذلك إلا وهو عالم بما كُلف وبصفته . ويجب أن يكون عالما به من جهة أخرى ، وهى أنه لا بد من أن يكون له طريق إلى أن يعلم أنه قد أدَّى ما كُلف على الوجه الذى كُلف . وإلا لم يأمن - مع بذل الجهود - أن يكون مغرطا . ولا يصحَّ أن يعلم ذلك إلا مع العلم بالفعل وصفته . فلهذه الوجوه وجب كون المكلف عالما بالفعل الذى هذا حاله متى كُلفه .

٢١٦ ب

(١) كذا . وكان الأصل : « فلما » أو « فإذا » بالتونين فى القال .

فأما الفعل الذى ليس بحكم فالواجب أن يكون عالمًا به أيضا للوجهين الآخرين دون الوجه الأول ، وإن كان يبعد أن يكلف الإنسان إيجاد الفعل فى الجنس ؛ لأنه لا بدَّ فيما يكلفه من الأفعال أن يختصَّ بصفة تقتضى فيه من جهة العقل كونه واجبا أو نَدْبًا ، ومن جهة الشرع كونه كذلك على جهة للصحة واللطف ، وذلك لا يقع إلا فى فعل مخصوص وفى جملة من الأفعال إذا كان من أفعال الجوارح . فأما إذا كان من أفعال القلوب فلا يمتنع أن يكلف الجزء منه لكنه لا بدَّ من أن يكون عالمًا به ، ويكون فى بابه بمنزلة الأفعال المحكَّمة من أفعال الجوارح ؛ لأنه إن كُلف الإرادة فلا بدَّ من أن يكون عالمًا بها وبالمراد ، وإن كُلف النظر فمكثل . وإن كلف العلم عن نظر فقد يبين أن العلم بالنظر يقوم / مقام العلم به من حيث يتولَّد عنه . وإن كلف أن يفعله ١٢١٧ ابتداء فلا بدَّ من أن يكون عالمًا بجنسه ، وإن لم يعلمه علما فى الحال .

فإن قيل : ألسن تقولون فى كثير من الأمور المتعلقة بالتكليف : إن غلبة الظن فيه تقوم مقام العلم فهل أقمتم : إن التكليف يصحَّ مع الظنِّ باتِّعمل وصفته ، وإن لم يكن المكلف عالمًا بذلك ، قيل له : إن غلبة الظنِّ إنما تقوم مقام العلم فى طريق معرفة قبح الشيء وحسنه ووجوبه . فأما أن يقوم مقامه فى العلم بحال الفعل فلا يصحَّ . يبيِّن ذلك أن غلبة الظنِّ فى أن فى الطريق سبعا تقوم مقام العلم بذلك ، والعلم بوجوب تجنُّب سلوكه يجب أن يحصل فى الحالى . ولم يجب من حيث قام غلبة الظنِّ مقام العلم فى طريق هذا العلم أن يقوم مقامه فى نفسه ، فكذلك القول فى سائر الأفعال . ولهذا قلنا فى الاجتهادات : إن غلبة الظن تتناول طريقة الشبهة<sup>(١)</sup> ، وإن كان وجوب

(١) هو المعروف بقياس الفقه ، وهو ما كان للناس فيه - وهو الذى يجمع بين الأصل والفرع - غير مناسب للحكم لقائه بل يوم المناسبة بالافتات إليه فى بعض الأحكام . كلَّ يقى بعض الفقهاء إزالة التيس على طهارة الحدث وجوب الماء ، والجامع بينهما أن كلا طهارة تراد لصلاة ، فكونها طهارة مرادة للصلاة ليس مناسبًا لقائه لوجوب الماء ، ولكن لما أوجب الفارغ الماء فى طهارة الحدث أو لم ذلك هذه المناسبة . وانظر مسلم الثبوت وشرحه ٢ / ٣٠١ .

الفعل أو وجوب إحسانه <sup>(١)</sup> مدلوما . وهذا كما نقوله من أن جهة القبلة مظلونة بالاجتهاد ، ووجوب التوجه إليها معلوم . ونظائر ذلك تسكثر . وهو بين في العليات أيضا ؛ لأن غلبة الظن في الآلام أن فيها نفعاً ودفع مضرة تقوم مقام العلم في حسنها ، فإنما قام غلبة الظن مقام العلم في جهة الحسن والقبح ، فأما العلم بنفس الفعل وضعفه فلا بد منه ، وإلّا قبح التكليف . ولذلك قلنا : إن الظان لكون الفعل مختصاً بجهة قبيح لا يحسن منه الإقدام على الفعل . وكذلك متى ظنّه مختصاً بجهة الحسن . ولذلك لا يحسن منا الإخبار عن الغير مع الظن / بكونه صدقاً ؛ لأن ذلك يقتضى تجويز كونه كذباً ، وما جوزنا ذلك فيه يقبح ؛ لأن الذي يخرج به من كونه قبيحاً القطع على أنه صدق لا محالة . وليس لأحد أن يقول : إذا قام غلبة الظن مقام العلم في طريق المعرفة بالأفصال في جهات القبح والحسن على بعض الوجوه فهل أقام غلبة الظن مقامه في نفس الفعل ؟ وذلك لأن هناك إنفاً قام مقامه لأن مهمما يحصل الفعل بصفة الفعل على سواء ، ولولا ذلك لم يتم مقامه ؛ لأنه قد تقرر في العقل أن التحرّز من المضار المظلونة واجب ؛ كوجوب التحرّز من المضار الملوّمة ، فلا فرق في علمنا بوجوب التحرّز بين حصول الظن والعلم . وكذلك القول في سائر الأفصال . فإن قيل : فجوزوا على هذا في سائر طرق المعارف أن تقوم غلبة الظن فيه مقام العلم ، قيل له : إنا سنبين القول في ذلك من بعد ، وأن الحال فيهما مختلف ، ولا يصح حمل بعضهما على بعض .

فإن قيل : فإذا ثبت حاجة المكلف إلى العلم فحق يحتاج إليه ؟ أم في حال الفعل أم قبله أو <sup>(٢)</sup> في الحالين ؟ قيل له : يجب أن يكون عالماً بالفعل قبله على وجه يمكنه التقصد إلى أدائه دون غيره . فإن كان لا يتم ذلك إلا بتقديم العلم بأوقات احتيج إليه فيها . وإن تمّ ذلك

٢١٧ ب

(١) في الأصل : « معلوم » .

(٢) كذا . والأولى : « أم » .

بتقدمه في وقت واحد كفى . ويجب أن يكون عالماً في حال الفعل أيضاً ؛ لأن تلك الحال هي حال التعرّض من الفعل ، وحال الإقدام . وسنقتصر ذلك عند ذكر الكلام في الوجه الذي / إذا وقع عليه الفعل صحّ استحقاق الثواب والعقاب به .

١٢١٨

وقد بينا في باب الصفات أن الفعل المحكم لا يصحّ إلا بمن هو عالم به قبل إيجاده وفي حال إيجاده . وما أوردناه هناك يدلّ على ما ذكرناه الآن . هذا إذا كان العلم ما لا يصحّ أن يكتسبه المكلف وأما إذا صحّ أن يكتسبه فيجب أن يكون متمكناً من العلم بالفعل في هذه الأحوال حتى يصحّ أن يكلف . وعلى هذا الوجه جعلنا البرهنة مكلفاً القيام بالشرائع لما كان ممكناً من معرفة النبوة ومعرفة صحة الشرائع بعدها . فأما العقل فإن المكلف يحتاج إليه ؛ لأن به يعلم الكثير مما كُلف ؛ نحو وجوب ردّ الوديعة وشكر النعم وقبح الظلم وحسن الإحسان ، ويتوصّل به إلى العلم بسائر ما كلفه عقلاً وسمياً مما طريقه الاستدلال ؛ لأنه لا يصحّ منه أن ينظر في الأدلة إلّا وهو كامل العقل وحال بالأدلة على الوجه الذي تدلّ . ويحتاج إليه في أداء الأنفال أجمع ؛ لأنه متى لم يكن حاقلاً لم يصحّ أن يؤدّها على الوجه الذي يستحقّ بها الثواب والعقاب .

وإذا قد ثبت حاجة المكلف إلى العقل واللم فلا بدّ من بيان مائئة العقل ؛ ليعلم للمكلف حقيقة ما يحتاج إليه من ذلك .

### فصل في بيان مائئة العقل وما يتصل به

اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة ، متى حصلت / في المكلف ب ٢١٨ صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف .

فإن قيل : لم قلّم ذلك وفي الناس من يحمل العقل جوهرًا ، وفيهم من يقول : إنه آلة . وفيهم من يقول : إنه حاشة . وفيهم من يحمله قوة ؟ قيل له : الذي يدلّ على

ما قلناه أنه متى حصل في الإنسان هذه العلوم المتخصصة حصل عاقلا وإن فقد غيرها . ومتى وُجد فيه سواها ولم توجد هذه العلوم لم يكن عاقلا<sup>(١)</sup> . فعملنا بأنها العقل دون غيرها . وبهذه الطريقة نعلم تمايز المعاني واختلافها ، وكوث المعنى واحدا وإن اختلفت العبارات .

فإن قيل : جوزوا أن العقل غير هذه العلوم ، وإن لم يميز أن يفك أحدها من الآخر . قيل له : إن كل غيرين فلا بد من أن يصح على بعض الوجوه وجود أحدها مع عدم الآخر ، وإلا التبس حالهما بحال المعنى الواحد . ولذلك قلنا : إن المحبة هي الإرادة ، من حيث لا يصح كونه محبة إلا وهو مريد ، ولا يصح كونه مريدا للشيء إلا وهو محبة له .

فإن قال : إن العقل محتاج إلى هذه العلوم أو هو مضمّن الوجود بوجودها ، ولذلك لم يصح أن يخلو منها ، قيل له : إن المحتاج إلى الشيء قد يصح وجود المحتاج إليه دونه ، وإن لم يصح وجود المحتاج دون المحتاج إليه ؛ ألا ترى أن العلم وإن لم يصح وجوده إلا مع الحياة فقد يصح وجود الحياة دونه ، فكان يجب أن يصح وجود هذه العلوم ولا يحصل عاقلا ، فامتناع ذلك كامتناع وجود العقل<sup>(٢)</sup> . ولما تحصل<sup>(٣)</sup> هذه العلوم . وكذلك / القول فيما يحصل مضمنا بغيره . أنه لا يجوز ألا يخلو أحدهما من الآخر ؛ لأن الجوهر لما كان مضمنا بالكون صح وجوده مع عدم كل جنس من الكون يشار ، إليه ، وصح أن يوجد مع الكون وضده . وكان يجب إن كان هذا حال العقل والعلم أن يصح وجود العقل مع هذه العلوم وضدها ، وهذا محال .

(١) في الأصل : « عاقل » .

(٢) في الأصل : « النفس » .

(٣) في الأصل : « حصلت » .

ولسنا نمتنع من وصف العقل بأنه جوهر إذا أريد بذلك أنه الأصل للمعروف ، وإن كان ذلك مخالفاً للآلة وللإصطلاح . فإن أرادوا به هذا المعنى فقد أصابوا المعنى وأخطأوا اللفظ . وإن أرادوا أنه بصفة الجواهر فقد دللنا على خلافه . على أن العقل يوجب كون العاقل عاقلاً ، ولا يجوز في الجواهر أن توجب الحال للجسملة ، وإنما يصح ذلك في الأعراض الحالة دون الجواهر ، وهذا يُبطل ما قالوه . على أن العقل لو كان جوهرًا وقد دلّ الدليل على تماثل الجواهر لم يخل من أن يكون إيجابه كون العاقل عاقلاً لجنسه ولأنه قد جاور جسم العاقل واختص به ، أو أن يكون إيجابه ذلك لأمر سواه ، وقد علمنا أن ما أوجب الحكم لتغيره فإيجابه ذلك يرجع إلى جنسه لا إلى سائر أوصافه ، وعلمنا أن الجوهر لا يجوز أن يختص بهذه الجملة إلا على جهة المجاورة فقط لاستحالة الحلول عليه . فإذا صحّ ذلك فلو أوجب هذا الجوهر كونه عاقلاً لوجب كونه عاقلاً بسائر<sup>(١)</sup> أبعاضه ؛ لأن الجنس قد حصل فيها ، وكذلك المجاورة والاتصال . وهذا يوجب كون العاقل هو العقل ؛ لأن العاقل هو الأبعاض المشار إليها ، وهذا يتناقض . فإن قال : إنما يصير عاقلاً بذلك الجوهر للطائفة ، وسائر أبعاضه لا تشاركه في ذلك ، قيل له : إن الطائفة إن أريد بها الرقعة المخالفة للكثافة فذلك عرض ، ولا يصح أن يوجب ذلك الجوهر كونه عاقلاً لحلول هذا العرض فيه أو لانتفاء الكثافة عنه ؛ لأننا قد بينا أن إيجاب الشيء الصفة لتغيره يجب أن يرجع إلى جنسه . وإن أريد بالطائفة أفراد الجوهر عن غيره فذلك لا يصح مع القول بأنه يجب أن يكون متصلاً بجسم العاقل ؛ لأنه يتناقض ، ولأن أفراد الجوهر عن غيره لا يكسبه صفة لا يحصل عليها إذا كان متصلاً بغيره ، فإيجابه لجنسه يجب أن يوجب في الحاليين جميعاً . وهذا يردّه إلى ما أزمناه من أن العقل هو العاقل ، ويوجب أيضاً كون جميع الناس متساوين في كونهم عقلاء ، والمعروف خلافه .

(١) في الأصل : « وسائر »

فأما من قال : إن العقل آلة فإن أراد بذلك أنه جسم مختص بصفة على الحد الذي تمقل الآلات عليه فقد بينا فساد ذلك بما تقدم . وإن أراد بذلك أنه يتوصل به إلى اكتساب العلوم والاستدلال بالأدلة فذلك مما لا يمنع منه في المعنى ، وإن كان القائل به مخطئاً في العبارة ؛ لأن الآلة من جهة التعارف في اللغة والاصطلاح لا تجري إلا على الأجسام ، وهذه العبارة وإن كانت بخلاف العرف فهي أقرب إلى أن ينسج بها في العقل من وصف العقل بأنه جوهر / ١٢٢٠

فأما من قال في العقل : إنه حاسة فقله يبدل بما قدمناه ؛ لأن الحاسة إنما يميز بها عن جسم مبنى بنية مخصوصة ؛ كبنية العين والأذن ؛ وذلك لا يصح في الأعراض . وإن أراد بذلك أن العقل يتوصل إلى تحصيل العلوم عن النظر والاستدلال فيوصف لذلك بأنه حاسة تشبهاً له بالحواس التي تدرك بها الأمور ، وتعلم عند الإدراك ، فقد أصاب المعنى وأخطأ في اللفظ ؛ لأنهم لا يسمون كل ما أدى إلى العلم حاسة ، وإنما يسمي بذلك متى<sup>(١)</sup> ما أدرك به الشيء وحصل العلم عنده ، وإن كان حصول العلم عنده لا مدخل له في معنى التسمية ؛ لأنهم يصفون حاسة البهيمة بذلك وإن لم تعلم عند الإدراك ما تدركه .

فإن قال : أصفه بأنه حاسة لأنه يدرك به المعلومات في الحقيقة ، فهذا يبطل لأن الدلالة قد دلت على ما بيناه في باب الرؤية أن كون الحى مدركاً لا يرجع به إلى كونه عالماً فقط ، وأنه يختص من حيث كان مدركاً بحالة معقولة ، والعاقل لا يجد لنفسه حالة سوى كونه عالماً بهذه المعلومات الخصوصية . ولا فرق بين من قال في العقل - والحال فيه ما وصفناه - إنه حاسة ، وبين من قال في النظر : إنه حاسة .

(١) كنا في الأصل . والأولى : ماء .



وبعد ، فإنما يوصف الشيء بأنه حاسة متى صحّ أن يحسّ به ، والعقل هو العلم ، ولا يجوز أن يحسّ بالعلم ، وإنما يُعلم به الشيء على ما هو به . ولو كان العقل حاسة كان لا يمتنع أن يكون عاقلا وإن لم يعلم للدركات والحسّات واللقبّحات ؛ كما يصحّ أن يدرك / الإنسان للبصّرات وإن لم يعلمها .

ب ٢٢٠

وأما من قال في العقل : إنه قوّة <sup>(١)</sup> فإن أراد به أنه لولاه لما صحّ الاستدلال والنظر على وجه يؤدّي إلى العلوم فشبهه من هذا الوجه بالقدرّة التي يمتكّن بها من الفعل ، فهو مصيب في المعنى ، وإن وضع اللفظ في غير موضعه . وإن أراد أن العقل قدرة في الحقيقة وإن كان قدرة على العلوم التي تحصل للعاقل ، فيجب ألا يمتنع أن يكون عاقلا وإن لم يحصل عالميا بهذه المعلومات ، بل يجب في بعض الأوقات أن يكون كذلك لأن القدرة متقدّمة للفعل . وفي استحالة ذلك دلالة على فساد هذا القول .

وثبت بهذه الجلة أن العقل هو عبارة عن العلوم الخصوصية التي نذكرها في هذا الباب .

فإن قال : فأتلك العلوم ؟ أقولون فيها : إنها علوم محصورة بحد ، أو تُحصّر بالصفة دون العدد ، أو لا يصحّ حصرها أصلا ؟ قيل له : هي محصورة بالصفة <sup>(٢)</sup> ، ولا معتبر فيها بحد . والأصل في ذلك أن الفرض بالعقل ليس هو نفسه ، وإنما يراد يتوصل <sup>(٣)</sup> به إلى اكتساب العلوم ، والقيام بما كُلف من الأفعال ، فلا بدّ من أن يحصل للعاقل من العلوم ما يصحّ معها أن يكتسب ما يلزمه من المعارف ، ويؤدّي ما وجب عليه من الأفعال ، وما تسلّم معه هذه العلوم . وما يكون أصلا لهذه العلوم ويمرّ بمجرّاء في الجلاء ؛ لأن العلوم يتعلّق بعضها ببعض خلال منها أن <sup>(٤)</sup> الطريق الواحد قد يجمعها

(١) يريد بالقوّة القدرة .

(٢) كذا ، والأصل : أن يتوصل . وبين الحاجة يميّز حذف ( أن ) في مثل هذا .

(٤) في الأصل : « لأن » .

فتى / جمع العلوم الطريق الواحد ولم يحصل العلم ببعضها لم يسلم العلم بآخرها . ومنها أن بعضها قد يترتب على بعض ويكون أصلا له ، حتى لا يصح حصول الفرع إلا مع الأصل . ومنها أن الخلق منه يجرى تجري الفرع على الجلى ، وإن لم يكن فرعاً عليه في الحقيقة ؛ لأنه لو لم يخطر بباله كثير من الأمور الجلية لم ينتفع ألا<sup>(١)</sup> يحصل له العلم بالخلق .

فإذا صحّ ذلك فيها وثبت حاجة الناظر للمستدل إلى أن يكون عالماً بالليل على الوجه الذى يدل ، ولهذا العلم تملق بغيره من العلوم ليصح أن يحصل ويسلم فلا بد من حصول ذلك أجمع ، ليصح منه أداء ما كلف من علم وعمل . وكل علم لا مدخل له في الوجوه التى قد منها فوجدها<sup>(٢)</sup> كدورها في الماقل . ولذلك لم نوجب أن يحصل في الماقل العلم بكثير من الدرّكات لما لم يكن لها تملق بكال العقل . فالذى يجب إذاً أن يعتبر في العقل بما اختص ببعض ماقدمناه من الوجوه دون غيره . فلذلك لا بد من أن يكون عالماً بما يدركه ، ويعلم من حاله أنه لو أدركه غيره لعله إذا لم يكن هناك لئس .

فإن قيل : ولم يجب أن يكون المعلوم من حاله أنه يسلم كل الدرّكات وأنه لو أدرك لم ، وهلاً اقتصرتم في كال العقل على أن يكون عالماً ببعض ما يدركه ؟ قيل له : لو لم يحصل عالماً بالدرّك لم يصح أن يعرف أحوال الدرّكات ، ولما تمّ منه استدلال على إثبات الأعراض وحدوث الأجسام وصفات الفاعل ولا على<sup>(٣)</sup> العدل بأسره . فالخاجة إليه في التكليف مائة . وإنما يجب أن يكون عالماً بكل ما يدرك ؛ لأن طريق الإدراك قد شمله ، فيجب أن يعرف الكل .

(١) في الأصل . « أن » .

(٢) كذا يريد العلوم . ولو قال : فوجده لكان أسوغ .

(٣) في الأصل : « على » .

فإن قيل / إذالم يكن الإدراك موجباً لهذه العلوم فهلاً جاز حصول بعضها دون ٢٢١ ب  
بعض ؟ وإن كانت هذه العلوم من فعله - تعالى - فهلاً جاز أن يفعل فيه بعضها  
دون بعض ؟ وقد ذكرتم من قبل في هذا الكتاب أن العلم بالمدرَك لا يُحتاج فيه إلى  
كون العالمِ مدرِكاً ، وأنه يصحّ منه - تعالى - أن يبتدئ فيه ذلك ؛ فكيف يصحّ مع  
هذا القول أن تقولوا في الإدراك : إنه طريق العلم مع جواز حصول هذا العلم مع فقد  
هذا الطريق ؟

قيل له : إن جواز حصول الشيء مع فقد غيره على بعض الوجوه لا يمنع من كون  
ذلك الشيء طريقاً له ؛ لأنّ نفس ما نفعه من العلوم عن نظر قد يجوز أن نفعه على بعض  
الوجوه مع فقدّه ، ولا يمنع ذلك كون النظر طريقاً ، فكذلك القول في العلم بالمدرَك :  
أنه لا يجب خروج الإدراك من أن يكون طريقاً له من حيث يصحّ من الله - تعالى -  
أن يفعله من دون أن يدرك للعلوم . وإن كان شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - يمنع من  
ذلك ويعمل حصول العلم <sup>(١)</sup> بالمدرَك أولاً متعلقاً <sup>(٢)</sup> بكونه مدرِكاً ؛ كما يتعلّق العلم  
المكتسب أولاً بالنظر ، وإن كان في الثاني قد يؤخذ على جهة الابتداء .

فإذا صحّ كون الإدراك طريقاً للعلم على كلا القولين من حيث كان العلم يقوَّى  
عليه ، ومن حيث لا يصحّ مع كونه مدرِكاً أن يسهو عن المدرَك ؛ كجواز سهوه عما  
يعلمه من غير هذا الوجه ، فيجب ألا يجوز أن يعلم بعض المدرَكات دون بعض ، وأن  
يحصل بين هذه العلوم التعلّق الذي ذكرنا إذا جمعها الإدراك ؛ كما أن النظر إذا حصل  
نظراً في طريق مخصوص لم يجوز أن يحصل / العلمُ ببعضه دون بعض . ولذلك وجب ٢٢٢ ا  
فيمن ينظر فيعلم أن من صحّ منه الفعل قادر أن يعلم ذلك في كل من صحّ الفعل منه من  
غير اختصاص . والأوّل على الأصول - وإن كانت ألفاظ الشيوخ في الكتب

(٢) في الأصل : « متعلّق » .

(١) في الأصل : « للعلم » .

مختلفة - ألا يصح أن يفعل - تعالى - العلم ببعض ماندركه دون بعض ، لا أن ذلك يصح - لكنه لا يختار فعله لمصلحة . والعلة في ذلك أن هذه العلوم تحتاج إلى العلم بأن ماندركه يجب أن نعلمه ، فلا يصح أن يحصل مع كونه غير عالم بذلك في تفصيله أو جملته . هذا إذا كانت الإدركات متساوية الأحوال . فأما إذا اختلف بعضها بلبس فإنه غير ممتنع أن نجهله . وهو نحو ما ذكرناه في طريقة النظر : أن النظر فيها يقتضى العلم من غير تخصيص ؛ إلا أن يحصل هناك شبهة . ولذلك يجب أن يحصل لناظر في حدوث الأجسام العلم بحدوث كل جسم ، وإن لم يجب أن يعلم حدوث جسم اعتقد فيه للشبهة أنه مخلو من الحوادث . فعلى هذه الطريقة اعتبر هذا الباب .

وإنما أوجبنا أن يكون المعلوم من حاله أنه لو أدرك ما هو غير مدرك له لم ؛ للغة التي بينها ، وهو أن هذه العلوم تتعلق بالعلم بأنه يجب أن يعلم ما يدركه حتى يصير كالأصل له في هذا الباب . وهذا نحو ما ذكرناه في الرؤية : أن العلم بأنه لا جسم عظيم يحضرنا يتعلق بالعلم بأنه لو كان لأدركناه . والأمر ظاهر في أن من يعلم من حاله أنه لا يعلم الإدركات أو يعلم منه أنه لو أدرك لما علم لثبوت منتقص الحال عن حال العقلاء لأنه لا شيء أقوى في باب إثبات العقل من غيره من هذا الوجه / . ومن كمال العقل أن يعرف ما يختص هو به من الحال ؛ نحو كونه مريدا وكارها ومعتقدا ؛ على ما فصلناه في باب الصفات ؛ لأن من لم يعلم حال نفسه كان منتقصا في باب العلم ، حتى لا يجوز أن يحصل له العلم بشيء من الأشياء ويصير يتعلق بهذا العلم بأسر العلوم بمنزلة تعلق بعض الإدركات ببعض . وهذا العلم فالأولى فيه ألا يتبع الإدراك ؛ لأنه لو لم يدرك نفسه لم يختصاها بكونها مدركة معتقدة . وهذا العلم كالأصل للعلم بتعلق الفعل بالفاعل ؛ لأن من لم يعلم كون المرید مريدا ومعتقدا لم يعلم وقوع الأفعال بحسب قصده ودواعيه .

والعلم بمقاصد النير ممّا لا يحتاج إليه في هذه الطريقة ؛ لأنه - تعالى - لو خلقه في أرض فلاة وحده كان لا يتمتع أن يستدلّ على أحواله ، ثم على أحوال القديم - تعالى - وإن لم يعرف حال غيره . وإنما يجب أن يعرف ذلك من احتذاء أحوال النير ؛ لأنه لو لم يعرف ذلك لم تسلم له العلوم التي يحتاج إليها في القدم والمدح ؛ لأن لها تملقا بالمقاصد .

ومن كمال العقل أن يعرف من حال للدركات التي هي الأجسام ما تحصل عليه : من كونها مجتمعة أو مفترقة ، ومن استحالة كونها في مكانين ؛ لأن<sup>(١)</sup> متى لم يعلم ذلك لم يسلم له من العلوم ما يجري مجراها ، ولا يصحّ منه الاستدلال على إثبات الأعراض وحدوثها ، وحدوث الأجسام ، وتملّق الفعل بالفاعل ؛ لأن كل ذلك يستند إلى هذا العلم . ولنا نبيد ألا يعلم من حال الأجسام الغائبة ما يعلمه من حال الحاضرة ، لكن إذا علم في الأجسام / الحاضرة استحالة كونها في مكانين أمكنه التوصل بذلك إلى معرفة ٢٢٣ ١ مساواة الغائبة لها . وكذلك إذا علم أنها لا يجوز أن تخلو من أن تكون مجتمعة أو مفترقة فيما يشاهده ، توصل بذلك إلى أن ماعدها مثله ، فيتمّ الاستدلال على هذا الوجه ويسلم على هذا جواز الخلاف في هذا الباب ؛ لأن أصحاب الهيولى يخالفون فيه ؛ لأن مايسبرون إليه غائب غير حاضر . وكذلك فكثير من العامة يعتقد في بعض الأجسام جواز كونه في مكانين من غير أن يشير إلى الأجسام الحاضرة وإن بعد ذلك عندنا ؛ لأنهم إنما يعتقدون فيه أنه ينتقل من مكان إلى مكان بعيد في يسير الأوقات أو يعتقدون أن ذلك في المقدور ، من غير حكم منهم بمحصوله .

وعلى هذا الحدّ يجب في العاقل أن يكون عالما بأن الجسم لا يجوز أن يكون قديما محدثا ، ولا شيئا موجودا معدوما . وهذه الطريقة يجب أن تستمرّ في سائر الصفات ؛

---

(١) أي لأن الحال والثاني .

لأنه يعلم بقله أن الموصوف إما أن يكون على صفة أو ليس عليها ، ولا فرق بين أن تكون تلك الصفة الوجود أو غيره ، وإن كانت الصفات التي يعلم حصولها باضطرار أظهر في ذلك من غيرها . وهذا العلم قد يحتاج إليه في العلم بأن الجسم محدث والأعراض محدثة في إبطال قول كثير من المخالفين من المجسمة وغيرهم ؛ ألا ترى أنا نقول : لو كان - تعالى - جسا لوجب كونه محدثا ، وذلك يستحيل فيه من حيث ثبت قديما ، فلا بد من تقرر هذا العلم ليصح أن يبنى عليه ما عاده . وكما يجب أن يعلم حال الأجسام على ما ذكرناه فكذلك يجب أن يعلم من حال الأحياء مامعه يتم الاستدلال / على تنق الأفعال بهم وعلى اختصاصهم بعام عليه من الصفات . ولذلك أوجب أن يعلم مقاصد الغير ليصح أن يعلم وقوع التصرف منه بحسب قصده . ولا بد من هذا العلم ليفصل بين من يصح الفعل منه ، ويتعذر عليه ، مع ارتفاع الموانع باضطرار ؛ لأن هذا العلم متى لم يحصل لم يمكن الاستدلال على أحوال الفاعل .

ب ٢٢٣

ومن كمال العقل أن يعرف بعض المقتبحات ، وبعض الحسنات ، وبعض الواجبات ، فيعرف قبح الظلم وكفر النعمة والكذب الذي لاذع فيه ولا دفع ضرر ، ويعلم حسن الإحسان والتفضل ، ويعلم وجوب شكر النعم ووجوب ردّ الوديعة عند المطالبة ، والإنصاف ، ويعلم حسن الذمّ على القبيح إذا لم يكن هناك منع ، وحسن الذمّ على الإخلال بالواجب مع ارتفاع اللوانع . وإنما يجب حصول هذه العلوم ؛ لأنها لو لم تحصل لم يحصل للسكف الخوف من ألا يفعل النظر ، واجتماع التكليف متعلق به ، ولأنه لا يصحّ منه العلم بالتدّل إلا معه ؛ لأنه متى لم يعرف الفرق بين الحسن والقبيح لم يصحّ منه أن ينزه القديم - تعالى - عن المقتبحات ، ويضيف إليه الحسنات . وكثير من اللطاف والمصالح لا تتم إلا معه . ولا يصحّ أن يعلم سائر القبايح المكتسبة عقلا ومهما إلا بأن تحصل هذه العلوم له فيقيس عليها غيره .

ومن جملة كمال العقل العلم بكثير من الدواحي ؛ لأن معرفة الألطاف لا تنصح إلا معه . فحق لم يعلم للمضار والنافع / وأن الضرر المحض يجب أن يُصرف عنه ، والنفع المحض يحسن منه الإقدام عليه لم يصح له . يادى التكليف ، ولا سائر ما بينى عليه ، ولا أن يفرق بين الإلجاء والتضحية ، وبين ما يجوز أن يتوجه معه الذم والمدح إليه ، وبين ما يزول ذلك عنه . فهذا القدر مما لا بد لكل مكلف منه .

واختلف شيخنا - رحمه الله - فأما أبو علي - رحمه الله - يقول <sup>(١)</sup> : إن العلم <sup>(٢)</sup> بالخبر الأخبار من كمال العقل كالعلم بالمدركات . وكثيرا ما يجري شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - الكلام في كتبه على هذا الوجه . وقال في بعض الإلهام : إن ذلك ليس من كمال العقل ، وإن العقل يكمل دونه ويصح التكليف مع عدمه . وبين أنه لو كان من كمال العقل لكان الخبر في أنه طريق العلم ؛ بالخبر عنه كالإدراك ، فكان لا يحتاج إلى تكرره على السامع ليعلمه . فدل ذلك على أنه بالصادقة وإن لم تختلف العادة في عدد الخبرين إذا تساوت أوصافهم .

ويجب على هذا القول أن يكون حفظ المدرس والعلم بالصنائع عند ممارستها بالعادة للبحاجة فيها إلى التكرار ؛ إلا أن ذلك وإن كان بالعادة فلا بد منه في التكليف السمعي ؛ خاصة إذا كان المكلف ظاهيا عن الرسول أو موجودا بعد موته ؛ لأن الخبر يصل إلى معرفة شرائعه وعلمه . ولا بد في كثير من التكليف الشرعي من الحفظ ليصح أن يؤدي ما كلف أداءه ، إلى غير ذلك ، ويقوم بأداء ما كلف على الوجه الذي كلف . فأما ذكر الإنسان لأحواله السالفة والأمر العظيمة إذا حدثت فتنلة <sup>(٣)</sup> استمراره / على الصلح بالمدركات وإن تقضى الإدراك في أن ذلك من كمال العقل ؛ لأن من لم يكن بهذه

(١) كذا والواجب : « فيقول » . (٢) كذا . وكان الأصل : علم الخبر بالأخبار .

(٣) كذا . وكان الأصل : « فيتنزه » .

الصفة يكون بمنزلة من لا يعلم اللدركات في الاختصاص وإن كان اليسير من ذلك يخالف العظيم منه .

فهذه الجلة إذا حصلت في الحى منا كان عاقلا ، وحسن منه - تعالى - تكليفه إذا تكاملت سائر شروطه . وإنما سميت بهذه العلوم بأنها كمال عقل على جهة الاصطلاح ؛ من حيث كان التكليف يحسن عندها . ويصح منه النظر والاستدلال إذا حصلت له .

فأما العقل فإنما يوصف بذلك لوجوهين : أحدهما أنه يمنع من الإقدام عما تنزع إليه نفسه من الأمور للشبهة القبيحة في عقله ، فشبه هذا العلم بمقل الناقة المانع لها عما تشبهه من التصرف . والثاني أن معه تثبت سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال . فمن حيث اتضعت ثبات سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال شبه بمقال الناقة المتضي لثباتها . ولذلك لم نصفه - تعالى - بأنه عاقل ، وإن علم كل ما يعلمه العاقل بل جميع للملومات .

فإن قال : فيجب ألا تصفوا من جملة هذه العلوم بهذه الصفة إلا العلم بفتح التبيين دون سائر العلوم ، وأن تصفوا العلم بفتح التبيين وإن كان مكسوبا بذلك ، وأن تصفوا للمراقق بأنه عاقل إذا علم بعض التبعيات ، وفساد ذلك أجمع يبطل ما ذكرتموه . قيل له : إن هذه التسمية على ما ذكرناه مجاز ليست بحقيقة ، ولا يجب [ في المجاز <sup>(١)</sup> ] الاطراد كوجوبه في الحقيقة . فلذلك لم يسم كل علم بقبيح بأنه عقل ، وإنما يخص بذلك العلوم الضرورية / وإنما وصفنا جميع العلوم بذلك لأن العلم بفتح التبيين لا يتم إلا به ، فصار بمنزلة من هذا الوجه ، فجعل الاسم اسميا جليما ، والمراقق فليس يحصل له العلم بالتبعيات ، وإنما يحصل غانا بها . فلذلك لم يوصف بهذه الصفة . وليس لأحد أن يقول : يجب أن تصفوا الظن بفتح التبيين إذا صرف عن فعله كصرف العلم عنه بأنه عقل ؛ لأننا قد بينا

٢٢٥ |



أن الجاز لا يقاس . فإذا لم يجب وصف سائر العلوم بالقابح بذلك فبالأيجاب وصف الظن والاعتقاد بذلك أولى . وهذه التسمية وإن كانت بالصفة التي ذكرناها من حيث اللغة فلا يمنع أن تكون حقيقة الاصطلاح للجملة التي ذكرناها من العلوم ؛ لأن التكلمين قد جعلوها موضوعاً لما ذكرناه ، وإن اختلفوا في العلوم التي بها يتكامل العقل ، واختلفهم في ذلك لا يؤثر في اتفاقهم من أن ماعند كل واحد منهم أنه يصحّ معه التكليف نسبيته عقلاً . وأهل اللغة فليس يقصدون بذلك إلى العلم وإنما يفيدون به اللع وما يجري مجراه ، وقع ذلك بالعلم أو غيره . فعلى هذا الوجه يجب أن يجري هذا الباب .

### فصل

في أن المكلف يجب أن يكون مستهيئاً وناظر الطبع ليحسن أن يكلف

اعلم أن الفرض بالتكليف هو تعريض المكلف للتوابع . ولا بدّ من أن يكون مستهيئاً بالأفعال الواجب ، وبأن يفعل القبيح العقاب ؛ لأن مالا مضرّة عليه في ألاّ يفعله لا يحسن إيجابه عليه على ما نبينه من بعد / فإذا صحّ ذلك وعلم أن مالا مشقّة ٢٢٥ ب عليه فيه البتّة لا يستحقّ به التوابع فيجب ألاّ يكلف إلا ما هذا حاله . يدلّ على ذلك أنه قد تقرّر في العقل أن ما ينتفع به للمرء لا يجوز أن يستحقّ به بدلاً من المنافع . ولذلك لا يمدّ فاعله بنيره أو بنفسه مضرّاً ظلماً وإن لم يفعل سواء ، وإنما يستحقّ النفع على المضار وما يجري مجراها . ولذلك متى فعله الإنسان بنفسه أو بنيره مفرداً عن المنافع كان مضرّاً ظلماً . ولذلك يجب الانتصاف فيما هذا حاله دون الأول . ولذلك قلنا : إن الضرر الخاضع بقبوح ؛ حتى إذا أدى إلى منفعة أو دفع مضرّة يحسن . وكما يعتبر في حسنة ما ذكرناه ، فكذلك يجب أن يعتبر في حسن فعله بنيره ذلك . ولا فرق بين أن يفعل بنيره الآلام أو يلزمه الأمور الشاقة في أنه إنما يحسن متى عرّضه به لبدل من المنافع . وهذا بين

في الشاهد ؛ لأن الواحد منا إذا ألمّ غيره أو ألزمه الشاقّ فالحال واحدة في فيه إذا عرّى عن بدل ، وحُسِنَ إذا ثبت فيه البذل . ولذلك أبطلنا قول أصحاب التناسخ<sup>(١)</sup> وغيرهم من حيث زعموا أن التكليف قد يدخل فيه الأمور السهلة . فإذا صحّ ذلك وعلم أن المشقّة بالفعل لا تحصل إلّا مع الشهوة ونفور الطبع فلا بدّ متى أراد تعالى تكليف المكلف أن يحمله مشتهيًا لأمر ، ونافر الطبع عن أمور ؛ كما أنه لا بدّ من أن يمكنه ويكفل عقله . فإن قيل : ومن أين أنه لا يصير الفعل شاقًا إلا إذا كان نافر الطبع عنه ؟ أو لستم تجدون المشقّة تلتحق بالمشقّة<sup>(٢)</sup> يلحق / الآلات عند الشئ والتعب ؟ أو لستم تجدون المشقّة تلتحق بفقد المشي ؟ أو لستم تجدون الفعل قد يشقّ لضروب من الاعتقادات مع فقد الشهوة والنفور ؟

١ ٢٢٦

قيل له : إن التعب إذا لحق بالمأشئ<sup>(٣)</sup> فلا بدّ من أن يكون نافر الطبع عما يحصل في أعصابه من الألم ؛ لأنه لا بدّ من حصول وهن في العضو وافتراق يحصل عنده الألم . فإذا كان نافر الطبع عنه ألم به وشقّ عليه الفعل . ولذلك لا تلتحق مشقّة الأفعال إذا لم يحصل هذا المعنى . وليس لأحد أن يقول : فيجب إذا لم يحصل هذا المعنى ألا يصحّ أن يكلف الفعل ، وألا يستحقّ على هذا الوجه الثواب على يسير الحركات ويسير القول والعمل . وذلك لأن هذه الأفعال لا بدّ من أن يكون لها تدخل في المشقّة ؛ لأنه إذا اجتمع مع غيره أثر ما ذكرناه في الآلات من الافتراق أو غيره ، فصار من هذا الوجه له حظّ في المشقّة . ولم نقل : إن كل ما يكلفه الإنسان يجب أن يألم به ، وأن يكون نافر الطبع عنه ؛ لأن نفور الطبع إنما يتعلّق بالدرجات دون الحركات وغيرها . وإنما أردنا بالمشقّة الألم وما يؤدّي إليه ويكون له حظّ فيه على بعض الوجوه ،

(١) التناسخ عند القائلين به أن تحمل الروح إذا فترقت البدن في جنين قابل للروح فتصير به . وانظر كليات أبي البقاء ١٢٥ . (٢) يقال : تحلّل : زال عن موضعه ، يريد التفكك والتفعل . (٣) في الأصل : « بلعى » .

ولذلك قلنا في الحركات إذا أدت إلى اللادّ : إنه لا حظ لها في المشقة ، وإن كانت مثل الحركات التي تشقّ إذا أدت إلى مضرة ؛ لأن الوجه في كونها شاقة إذا كان ما يؤدي إليه يختلف باختلافه . لكنه لما لم يصحّ معنى للمشقة في شيء من الأفعال إلّا مع نفور الطبع جعلناه شرطاً وصار كأنه متعلق / بالكل ، فأما فقد المشتهى فهو في حكم الشاقّ ؛ نأب ٢٢٦ ب يحصل عنده من الفمّ والحسرة ، وإن لم يحصل هناك ألم . وليس يقدح ذلك فيما ذكرناه ؛ لأننا قلنا : إن الفعل لا يجوز أن يشقّ إلّا مع نفور الطبع . وقد بينا ذلك والذي سألت عنه في فقد المشتهى ليس بفعل على الحقيقة ، وإنما هو انتفاء ما يشبهه ، لكنه يحمل محلّ الشاقّ من الوجه الذي بيناه .

وأما ما يعلق النفس من الإقدام على ما تمتعه ضاراً مؤلماً فذلك أيضاً مما يجري مجرى الشاقّ لمكان نفور الطبع ؛ لأنه إنما يصحّ أن يمتدح فيه ما يشقّ لأجله متى حصل له العلم بما يشقّ في الحقيقة . فإذا تصوّر ما اعتدّه بصورته حلّ عنده محلّ الشاقّ ولحقه مَصْصٌ وغمّ . ولذلك صحّ دخوله تحت التكليف . لكن فقد للمشتهى إنما يؤثر ما ذكرناه متى حصلت الشهوة مع النفور ، فإذا حصل أحدهما فإن ذلك لا يصحّ ، وفي الوجهين الآخرين قد يصحّ مع المشقة وإن لم تحصل الشهوة وإن كان لابدّ من حصولها من وجه آخر ، على ما سنبينه .

فإن قيل : أفتقولون في جميع ما يكلفه الإنسان : إنه لا بدّ من أن يحصل فيه معنى المشقة ؟ قيل له : لا بدّ من أن يحصل فيه مشقة أو في سببه أو فيها يتصل به ممّا يصير وهو كالشيء الواحد إذا كان التكليف متناولاً لفعله . لذلك قلنا : إن النظر لما كان شاقاً صار العلم المتولد عنه بمنزلة ، فلذلك تناوله التكليف فاستحقّ به الثواب ؛ لأنه إذا / جاز ألا يكون الشيء بانفراده شاقاً ، وإذا أدى إلى المشقة دخل في الأمور الشاقّة ، وكذلك العلوم التي نفعها عند ذكر النظر وإن لم يكن فيه المشقة فلما اتصلت بدفع الشبهة واستحضار

الدواعي صارت المشقة كأنها فيها ، فاستحق بها الثواب ، ودخلت تحت التكليف .

وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في الإنسان : قد يستحق الثواب إذا عدل عند ما يلتذ به عما هو أشهى منه وقصر نفسه عليه . وهذا أيضاً يحصل في حكم الشاق ؛ من حيث قصر نفسه عليه وعدل به عن الألد وإن كان الأولى أن يلحق ذلك بفقد المشتهى ؛ لأنه قد ثبت أنه - تعالى - قد عرضه لاستحقاق الثواب بألا يفعل ما يشتهيه ، وإن لم يكن هناك فعل يوصف بالمشقة ، ويقال : إنه قد أمر به أو نهى عنه أو كلفه ؛ لكنه لما ثبت أن ما يلحق بالنفس لفقد المشتهى والامتناع منه بمنزلة ما يلحق بفعل الشاق من النعم والحسرة لم يمنع أن يجري ذلك مجرى الشاق في استحقاق الثواب به ، ولذلك جعل قوت منفعة واحدة بإزاء حدوث ألم واحد . وعلى هذا الوجه بنينا الإحباط والكفر في باب الوعيد ، وعليه اعتمدنا في باب الموضع . فإذا ثبت ذلك فالفعل وإن كان مُلِذاً فحق عدل به عن الألد فلا بد من أن يلحق النفس فيه ما يلحق بفقد المشتهى وأزيد ، فلذلك صح أن يستحق الثواب ، لأنه يستحقه على الفعل المُلذ ، لكن على عدوله عن الأشمى وقصره نفسه عليه بالإرادة والكراهة . ولذلك / شرطنا في استحقاق الثواب بألا يفعل القبيح أن يكون مشتهياً له ؛ لأن من حق الثواب ألا يستحق إلا بالأمور الشاقة أو ألا يفعل الأمور المُلذّة ، فيحل محل الشاق ، على ما بيناه . وأما استحقاق اللذ بذاك فسنذكر القول فيه من بعد ، وفي القبايح التي يستحق بها العقاب ؛ لأنها لا تدخل لها <sup>(١)</sup> في هذا الباب من حيث لا يشترط في استحقاق العقاب بها المشقة ولا في استحقاق العقاب بألا يفعل الواجب ذلك .

(١) في الأصل : « له » .

### فصل في أنه لا يجوز التكليف مع المنع من فعل ما كُلف

اعلم أن من شرط المكلف أن يكون مخلي بينه وبين فعل ما كُلف . ومتى كان هناك منع زالت التضحية وتمدّر الفعل لأجله فالتكليف قبيح . وقد بينّا من قبل أن التكليف من يتمدّر عليه فعل ما كُلف بأى وجه كان لا يحسن ، وأنه إنما لم يحسن تكليف ما لا يطاق لهذه العلة . وقد علمنا أن الفعل يتمدّر مع المنع ؛ كما أنه يتمدّر مع العجز . فيجب ألا يحسن منه - تعالى - التكليف معه .

فإن قيل : جوزوا أن يكلفه - تعالى - بشرط زوال المنع ، وإن كان المنع قائماً لم يحصل شرط التكليف ، فلا يوجب ذلك كونه مكلفاً لما لا يطاق ، قيل له : إن التقديم - تعالى - عالم بحال المكلف في وقت الفعل ، فإذا كان المعلوم أنه يمتنع / الفعل عليه لمنع يحصل كان بمنزلة أن يكون في المعلوم أن يكون عاجزاً في تلك الحال ، فكما لا يحسن تكليف العاجز بالشرط الذى قاله فكذلك تكليف الممنوع وإنما يصح الشرط فيمن لا يعلم حال المأمور ، فيشترط فيه ما يخرج به تكليفه من القبح إلى الحسن وذلك لا يصح فيه - تعالى - .

فإن قيل : إن لم يكن الممنوع مكلفاً فيجب ألا يذمّ الواحد متى على منعه غيره من صلاته ؛ لأنه لم يمتعه من فعل ما كُلف ، وانكشف بمنعه له أنه لم يكلف أصلاً ، فيصير مانعاً له من فعل ما لم يكلف ، ولا يستحقّ الذم بالمنع بما جرى هذا المجرى ، وإن استحقّ به الذمّ فليس يستحقّ إلا اليسير ، وليس كذلك حال المانع غيره من الصلاة .

قيل له : إن هذا المانع لما كان منعه هو للخروج للممنوع من أن يكون مكلفاً للصلاة ومتنعاً بأدائها صار مقوتاً له بهذا الفعل منفعة لولا فعله لأمكنه الوصول إليها ، فصار منعه له من هذا الوجه عظيماً أو ليس كذلك إذا منعه من فعل لولا منعه لم يدخل تحت

التكليف ؛ لأنه لا يفوته بهذا المنع ما ذكرناه من المنفعة [ وإن <sup>(١)</sup> ] فعل ما يستحق به الذم عليه ؛ لأنه إنما يقبح من حيث منعه من التصرف ، وفي الأول يقبح من هذا الوجه ومن الوجه المتقدم جميعا .

فإن قال : فيجب على هذا أن يستحق - تعالى - الذم إذا لم يكلفه أصلا ، أو اختزمه بد التكليف أو أعجزه أو منعه - تعالى - على هذه الصفة ؛ قيل له : إن الوجه الذي له عظم هذا المنع هو تقدم التكليف الذي يجب أن يتناول هذه الصلاة لولا المنع ، فصح أن يكون مضرًا به / من حيث فوته ما ذكرناه من المنافع . فإذا لم يكلف - تعالى - أصلا لم يصح هذا المعنى فيه . وكذلك إذا أعجزه أو منعه ؛ لأنه - تعالى - إنما كلفه الأمور التي يقدر عليها دون ما عداها ، حتى لو فعل المكلف في تلك الحال مثل ما كلفه في سائر الأحوال لكان فاعلا لما لم يكلف ، وليس كذلك متى كان المانع غيره - تعالى - لأن منعه يكون سبب زوال التكليف والنفع ، وإن كنا لا نبعد أن يظم هذا المنع من جهة الشرع ، ولأنه مفسدة لأن مانع غيره من الصلاة يكون أقرب إلى أن يمنع <sup>(٢)</sup> منه ؛ كما أن الأمر لغيره بفعل الخير يكون أقرب إلى أن يفعل أمثاله . فهذا أيضا يوجب عظم ما ذكرناه من الفعل . وقد بينا من قبل أن المنع عندنا يجب أن يكون في حال الفعل لا في حال العدة <sup>(٣)</sup> . فذلك شرطنا في أول الباب ألا يكون المنع حاصلًا في حال الفعل ، وقد ثبت أن هذا هو الصحيح دون ما يقوله شيخنا أبو على - رحمه الله - من أن المنع كالعجز في وجوب كونه متقدما ، فلا وجه لإعادته . فأما امتناع الفعل عليه بفقد الآلات وغيرها فقد سبق القول فيه .

(١) زيادة يقتضيها السياق .

(٢) كذا . والأقرب : يمتنع . وقوله : منه أي من الصلاة وذكرها باعتبار أنها عمل .

(٣) كان المراد حال الوجود بالفعل ، وهو الزمن السابق على الفعل .

## فصل في أن من شرط للكلف زوال الإلجاء منه في فعل ما كلف

اعلم أن الغرض بالتكليف التعريضُ لمنازل الثواب . فكل معنى أخرج للكلف من أن يستحق بفعله المدح لم يجز أن يتناولهُ / التكليف . وقد صح في الشاهد أن الفاعل لما هو مُلجأ إليه لا يستحق به المدح . وكذلك لا يستحق المدح إذا لم يفعل ما هو ملجأ إلى ألا يفعله . فيجب ألا يكلف<sup>(١)</sup> ما هذا حاله . ويبين ذلك أن الإنسان لا يستحق المدح لأنه لم يقتل نفسه مع زوال الشبهة ، ولا لأنه لم يستعيط<sup>(٢)</sup> بالحدل ولم يأكل الصبر مع زوال الحاجة ، وكذلك لا يستحق المدح على هربه من السبع ، فإذا ثبت أنه لا يستحق المدح عليه فبالأولى يستحق به الثواب أولى ؛ لأن ما يُطلب من الشروط في المدح يجب ثبوته في الثواب ؛ وقد يثبت في الثواب من الشروط ما لا يثبت في المدح . والملة فيه ظاهرة . وذلك لأن المدح إنما يستحقه الفاعل بالفعل متى فعله لحسنه في عقله . فأما إذا فعل الفعل لدفع المضرة أو لاجتلاب النعمة الحاضرتين فإنه لا يستحق به المدح . وما هو ملجأ إلى فعله إنما يفعله لمنافعه ومضاره فيجب ألا يستحق المدح ولا الثواب . وأيضا فإن المدح إنما يستحقه من له إلى فعل غير ما فعله داعٍ فيؤثره عليه ، على تحمل المشقة فيه أو ما يجري مجراه . وذلك لا يصح مع الإلجاء وكل ذلك يبين أن مع الإلجاء لا يحسن التكليف . فإذا يجب كون الكلف محلي بينه وبين الفعل متردد الدواعي إلى الأفعال وخلافها .

وقد بينا من قبل أن المنع لا يخرج القادر من كونه قادرا على فعل ما مَنع منه متى حصل له من الدواعي إلى الفعل ما يقوم مقام الشهوة والنفور / [ومن ثم]<sup>(٣)</sup> حسن ٢٢٩ ب

(١) الواجب : من هذا حاله ، ولكن ذهب به مذهب الصفة فاستعمل فيه ما .

(٢) الاستعاط : إدخال الدواء ونحوه في الأنف .

(٣) زيادة اقتضاها السياق .

أن يكلف . وقلنا : إن الهند لما اعتقدوا في قتل أنفسهم أن فيه منفعة من حيث يقتضي تخليص النور من الظلمة صحّ أن يكلفوا الامتناع من قتل أنفسهم وأن يستحقوا بذلك المدح إذا لم يغدوه . وإن كانت الشبهة متى زالت لم يستحقوا على ذلك المدح لحصول الإلجاء : ولذلك قامت الشبهة عندنا مقام نفور الطبع في أن عنده يصير الفعل في حكم الشاق ، فيستحق عليه المدح والثواب . ولا يمتنع اختلاف التكليف بالاعتقادات والشبهة فليس لأحد أن يستنكر ما قلناه من حيث يختلف التكليف لمكان جهلهم بما يقتضيه القتل وإيرادهم الشبهة على أنفسهم .

#### فصل في بيان وجوه الإلجاء وما يتصل بذلك

قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في بعض الطبائع : إن الملجأ هو من دُفع إلى ضررين يُدفع أعظمهما بأدونهما . ومثل ذلك بالملجأ إلى الحرب من السَّيِّئ ، والملجأ إلى أكل للئيم إذا دُفع به الجوع الشديد ، والملجأ إلى الحرب من العدو . وذكر أن الإلجاء والاضطرار في اللغة بمعنى واحد . وذكر قوله - تعالى - : (فن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه) ، وقوله - تعالى - : (إلا ما اضطررتم إليه) وغير ذلك . وبين أن المتكلمين إنما افرقوا بين الضرورة والإلجاء من جهة الاصطلاح ، وإلا فهما من جهة اللغة لا يختلفان . وذكر / أن تحصيل الملجأ أن يفعل به ما يقتضي الحرب من ضرر آخر لو لم يَهْرُبْ منه لنزل به .

١ ٢٣٠

وليس هناك معنى يوصف بذلك لنفسه ، وإن كان لا ينكر وصف العلم ومحى السبع في بعض الأحوال بأنه إلجاء . وإنما يوصف بأنه ملجأ إلى أكل الميتة وإن لم تلحقه مَضَرَّةٌ لما حُظِرَ أكله فصار بمنزلة الضارِّ لولا كونه مدفوعاً إليه . وبين أن المضروب



الذى ليس بشجاع محمول على الاستفائة . وقد يجوز لو أعطى مالا جليلا أن يخرج من كونه إلهاء كخروج الهند للشبهة من الإلهاء إلى ألا يقتلوا أنفسهم . ولا شيء مما يصير عنده ملجأ إلا وقد يحصل على بعض الوجوه ولا يكون ملجأ ؛ نحو أن يرغب الله - تعالى - في الوقوف عند السبع بالنواب الجزيل . ولذلك يفترق حال الجبان والشجاع عند الضرب ، فيحصل أحدهما ملجأ إلى البعوث <sup>(١)</sup> دون الآخر .

وقال - رحمه الله - في الأصلح : الإنسان ملجأ إلى نفع نفسه في بعض الأحوال ، ودفع الضرر عنها وعن يَمَسِّه أمره ، وكل ملجأ إلى شيء فلم يلجأ إليه لكان واجبا . ولذلك لا يصح أن يلجأ إلى الكذب أو القتل . ومتى حصل في النفع ضرر يسير خرج من باب الإلهاء . ولذلك تجب التوبة مع ما فيها من زوال الضرر العظيم ولا يكون فاعلها ملجأ إليها ؛ لأن ما يزال بها من الضرر غير حاضر .

وحَدَّ الإلهاء في الأَشْرُوسِيَّاتِ <sup>(٢)</sup> الأوَّلة بأنها <sup>(٣)</sup> ما يقتضى ألا يجوز منه وقوع

غير ما أُلجئ إليه مع قدرته على ذلك / وارتفاع الموانع . وذكر بأن <sup>(٤)</sup> ذلك تقريب ٢٣٠ ب في الجواب وإن كان بنوب عن التحقيق : قال - رحمه الله - : لأننا نقول في الملجأ : إنه لا يجوز أن يقع منه غير ما أُلجئ إليه ، ونقول في القادر : لا يجوز أن يقع منه وجود الضدين . ونقول في القديم - تعالى - : لا يجوز وقوع الظلم منه . ونقول في المكلف : لا يجوز منه الكفر ، بمعنى لا يحل . والمباراة متفقة ، والأغراض مختلفة . ولا يمكن تلخيص عبارة تختص الإلهاء ، كما تلخص المباراة في حَدِّ المحترك <sup>(٥)</sup>

(١) جمع بعث وهو الجيش يبعث إلى جهة ينزوها .

(٢) هو كتاب لأبي هاشم الجبائي ، كما سيذكره . وقد نسب إلى أروسته ، وهي بلدة كبيرة فيما وراء النهر . وتقدم هذا له والتعليق عليه .

(٣) كذا . والأول : أنه أي الإلهاء ، وقد يقال : أنه باعتبار الصفة .

(٤) كذا في الأصل . والأولى حذف الباء .

(٥) كذا في الأصل . وهو يريد المتحرك . ولم نقف على هذا في اللغة . وإنما المحترك : اللازم لظهور بعبارة ، كما في القاموس .

وحدة الجسم . فلذلك قلنا : إن ما ذكرناه في الإلجاء تقريب .  
واعلم أن الكلام في هذه المسألة قد يتعلق بالمباراة وقد يتعلق بالمعنى . فالذى يتعلق  
منه بالمعنى أن للجبأ إلى فعل الشيء أو إلى ألا يفعله لا يستحق المدح على فعله وألا يفعله .  
وفارق في ذلك من يفعل الواجب أو يجتنب القبيح ؛ لأنهما يستحقان بذلك المدح .  
وقد بين ذلك شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - في الأثر وسننات الثانية ، لكنه  
قال : إن الإلجاء هو كل شيء إذا قيل بالقادر خرج من أن يستحق المدح على فعل  
ما ألجئ إليه أو على ألا يفعل ما ألجئ إلى ألا يفعله . فذكر أن الأصل في الإلجاء أن  
يكون محولا على الفعل بأمر فعل به ليخرج من أن يكون في حكم المختار للفعل لأغراض  
مجتمعة تخصه . وهذا بين في كثير من أسباب الإلجاء وإن لم يستمر في جميعه ؛ لأن العالم  
بما أعدّه الله في الجنة والنار هو ملجأ إلى دخول الجنة ، وهو غير محمول عليه . وكذلك  
من علم أنه / ينفع بالأكل ولا مضرة عليه في تركه هو ملجأ إلى الأكل ، ولا يكاد  
يقال : إنه محمول عليه . وإنما يكثر استعمال ذلك فيمن تخوف من أمر فيهرب عنه إلى  
غيره . فأمّا إذا لم تكن الحال هذه فاستعمال هذه اللفظة فيه يقل . ولذلك لا يقال في  
العالم أنه إن حاول قتل ملك الروم حيل بينه وبينه : إنه محمول على ألا يقتله . ولذلك  
قلنا : إن الإلجاء ليس يحنس من الفعل ؛ لأنه لا شيء يشار إليه إلا وقد يوجد على بعض  
الوجوه ولا يكون إلجاء . فن خالفنا في وجوه الإلجاء وقال : إنه قد يستحق به المدح  
فقد خالف في المعنى . وكذلك إن أثبت ملجأ مع المنع والمجز فقد خالف في المعنى .  
وكذلك إن أحال مع وجود سبب الإلجاء خروجه من كونه ملجأ فقد خالف في المعنى .  
ولا شبهة فيما ادّعينا فيه من الأحكام ؛ لأن الهارب من السبع لا يمدح على تركه  
الوقوف ؛ كما لا يمدح المضطر . وكذلك فلا يمدح الإنسان على أنه لا يقتل نفسه  
ولا يضر بها ، ولا يمدح لأنه لم يقتل ملك الروم مع علمه بأنه سيمتنع من ذلك لو حاوله .

ولا يُمدح على النفور إذا صُرب ، ولا على دخول الجنة والتحرّز من النار .

والعلم بأنه لا يستحق المدح على هذه الأمور ضرورىّ في الجملة ، فلا يصح إذا دفعه . وإنما تقع الشبهة في بعض المواضع لاشتباه الحال في أنه من باب الإلجاء أم <sup>(١)</sup> خارج عنه . فأما إذا علم كونه من قبيل الإلجاء فلا تشبه الحال فيه . فأما إذا كان ممنوعاً عن الفعل الذى فعله فعلى الإلجاء فيه زائل ؛ لأنه إنما يكون ملجأً من حيث تبليغ / دواعيه ٣٣١ ب في القوة للبلوغ الذى لا يؤثر سواء عليه مع قدرته على ذلك . وإذا حصل هناك منع لم يكن السبب الذى له عدل عن إثارة خلافه قوةً الموعى .

وقد اختلفت ألفاظ شيخنا أبى هاشم - رحمه الله - في الخائف من السبع ، فقال في موضع : لا يمتنع أن يكون ملجأً إلى الحرب ، وإن كان مخيراً في سلوك الطريق ، وبين الفصل بينه وبين القادر إذا لم يُخَلَّ [ بينه و ] بين الفعل بأن قال : إن ماله يجب أن يفعل سلوك بعض الطريق هو كونه محمولاً عليه ، فلا فرق بين ذلك وبين أن يُحمل على سلوك طريق واحد . وذكر في موضع آخر أنه يصير ملجأً إلى ألا يقف هناك . وأما وقوع الأفعال منه فعلى جهة الاختيار . وهذا هو الأولى ؛ لأن الواجب اعتبار ما يصير له ملجأً ، ففى خصّ الفعل كان ملجأً إليه ، ومتى خصّ الإخلال ببعض الأفعال كان ملجأً إلى ألا يفعله . وقد علمنا أن ماله صار ملجأً إلى ألا يقف عند السبع يختصّ الوقوف دون سلوك الطريق ، وإنما يحوَج إلى سلوك الطريق لأنه لا يمكنه الخروج مما ألجىء إلى ألا يفعله إلا به . ولذلك لو تمكّن من الخروج من ذلك بنزى سلوك الطريق لم يقع منه ذلك ؛ لكنه لا يبعد أن يقال : إنه ملجأً إلى سلوك الطريق ؛ من حيث لا يمكنه الانفكاك مما ألجىء إليه إلا به . فأما الملجأ إلى ألا يقتل ملك الروم لعله بأنه لو حاوله لنُزع منه فلا شبهة في أنه يكون مخيراً في أفعاله ؛ لأنه غير مدفوع ببعض الأفعال للانفكاك

(١) كذا . والصواب : أو .

٢٣٢ ١ / ما ألقىء إلى ألا يفعله . ولتلك قلنا في أهل الجنة : إنه - تعالى - وإن أُلجأهم إلى ألا يفعلوا القبيح بأن أعلمهم أنهم إن راموه مُنعوا منه إن ذلك لا يخرجهم من أن يكونوا مختارين في أفعالهم مخالفين في ذلك المأرب من السبع .

فإن قيل : فيجب على هذا ألا يستحقّ القديم - تعالى - للمدح - بالأفعل القبيح ؛ لأنه مع ارتفاع الموانع لا يجوز أن يقع منه ، وكذلك الواحد مقاً إذا لم يفعل الشيء لعلمه بقبه واستغفائه عنه قيل له : إنا كما علمنا في الإلجاء أنه لا يستحقّ معه المدح فقد علمنا فيما سألت عنه أنه يستحقّ لهذا المدح ؛ لأن من لم يفعل القبيح مع علمه بقبه لا شبهة في أنه يستحقّ في المقول للمدح ؛ وما حلّ هذا المحلّ لا يجوز أن يحمل بمضه قدحاً في بعض ؛ لأنها أصول في أنفسها . وهذا كما نقول : إن إرادة القبيح قبيحة والعلم بالقبيح حسن ، ولا يسوّى بينهما ببعض الليل من حيث يقدر في المقول مفارقة أحدهما الآخر . فأمّا الكلام فيمن صفته ما ذكرناه لماذا سمى بأنه إلجاء وهل يمكن ذكر حدّ جامع للكلّ فكلّام في عبارة . وقد بينّا ما يجب أن يُحدّد به .

واعلم أن الإلجاء على ضربين . أحدهما لا يصحّ أن يبعد ويخرج من كونه إلجاء . وهذا نحو اللجأ إلى ألا يفعل القبيح لعلمه بأنه لو رامه لُنع منه ؛ لأنه - وحاله هذه - لا يجوز ألا يكون ملجأ إلى ألا يفعله . فأمّا اللجأ إلى المأرب من السبع وإلى دخول الجنة وإلى البعث عند الضرب الشديد فقد يجوز خروجه من كونه ملجأ بأن يرغب في الثواب العظيم . وعلى هذا الوجه قد كان الواحد من أصحاب الرسول - صلى الله عليه وسلم - يؤثّر للبارزة وإن غلب في ظنه التلف . ولهذا تخرج المفسد من الإلجاء لاعتقادهم أن في قتلهم أنفسهم منفعة . وإذا / أثر الاعتقاد في الشبهة هذا التأثير فبأن يؤثر العلم مثله أولى .

٢٣٢ ب

فإن قيل : نفبرونا عن الإلجاء الذي يخرج به للمكلف من أن يحسن تكليفه ما هو ،

وهل ينقسم أو<sup>(١)</sup> لا يتعدى وجها واحدا ؟

قيل له : متى أعلم المكلف أنه متى رام القبيح مُنع منه فإنه لا يحسن أن يكلف ماعلم من حاله ذلك ؛ لأنه - وحاله هذه - لا يجوز وقوع القبيح منه . ومتى اختار ألا يفعله فلمكان الإلجاء لا تقبحه ، ومن كان كذلك لا يستحق للدخ ولا الثواب . ولهذا قال شيخنا - رحمه الله - في أهل الآخرة : إنهم غير مكلفين من حيث أعلموا أنهم لو حاولوا القبيح لثبموا منه ، وما يفعلونه من الحسن فمن حيث لم يميز أن يختاروا القبيح عليه لم يستحقوا به للدخ ؛ وإن كان شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - قد جوز في أهل الجنة أن يكونوا إنما لم يفعلوا القبيح من حيث علموا قبحه واستغنوا بالحسنات عنه . وأبي شيخنا أبو علي - رحمه الله - ذلك ، وذكر بأنهم لو كانوا بهذه الصفة لماد حالهم إلى جواز المضار عليهم ؛ لأنهم كانوا تاركين القبيح من حيث لو فعلوه لاستحقوا به القم . وهذا يقتضى كونهم متوقفين للمضار متحرزين منها ، وذلك لا يصح عليهم . وهذا غير واجب ؛ لأنه متى علم من حالهم أن القبيح لا يقع منهم البتة لكونهم بالصفة التي ذكرناها لم يحصل هناك مضار تحرزوا منها ؛ ولم يجوزوا أيضا ذلك . وشيخنا أبو عبد الله - رحمه الله - ربما قال في هذا الوجه : إنه إلجاء فينا ؛ وإن لم يكن إلجاء في القديم - تعالى - ؛ لأن الواحد منا إذا لم يفعل القبيح فقد تحرز به من ضرر وذم فيكون / ٢٣٣ | ذلك مقتضيا فيه كونه ملجأ إلى ألا يفعله . ولما استحال ذلك على القديم - تعالى - لم تجز هذه الطريقة فيه . وقد يخرج للكلف من أن يحسن تكليفه بوجه آخر من الإلجاء . وهو الذى ذكرناه الآن من أنه - تعالى - لو أغناه بالحسن عن القبيح وأعلمه قبح القبيح لكان حاله في أنه لا يقع ذلك منه حال الملجأ بالوجه الأول ، ومتى علم من حاله أنه لا يجوز أن يختار القبيح لا يحسن أن يكلف ؛ لأن الغرض بالتكليف لا يصح

(١) في الأصل : « و » .

فيه من حيث لا تتردد دواعيه بين التقيح والحسن ، ومن حيث لا يستحق الثواب على ما يختاره . ولا فصل بين أن يجعل هذا الوجه ملحقا بباب الإلجاء فيزيل الملح عليه أو أو يثبت فيه الملح في أنه لا يحسن تكليفه في الوجهين جميعا ، لأن الفرض بالتكليف لا يجوز أن يكون هو الملح فقط . فإذا علمنا من حاله أنه لا يستحق الثواب - وصفته هذه - لم يجوز أن يكلف . وقد اختلف شيخنا أبو علي وأبو هاشم - رحمهما الله - في هذا الوجه الأخير . فمن قول أبي علي - رحمه الله - أنه لا يجوز أن يكلف من هذا حاله إذا تكاملت شروط التكليف فيه . ومن قول أبي هاشم - رحمه الله - أنه يحسن ألا يكلف . وسنذكر القول فيه في فصل مفرد إن شاء الله .

وقد ثبت بهذه الجملة أنه لا يحسن أن يكلف إلا إذا زال عنه ما ذكرناه من الإلجاء ، وأن زواله بمنزلة زوال اللوانع في هذا الباب .

### فصل في أن من شرط المكلف أن يكون له أغراض ودواع

٢٣٣ ب قد بينا أنه يجب أن يكون عالما بما كلف ، ومؤذيا له على وجه مخصوص / . وبيننا أنه يجب أن ترتفع وجوه الإلجاء عنه . فإذا صح ذلك وجب أن يكون له دواع ، لها يفعل ويترك ؛ لأن من هذا حاله لا بد فيا يقدم عليه ويتركه من الأفعال أن يكون له فيه أغراض . وبين ذلك أنه لا بد من أن يكون غير فاعل للتقيح مع شهوته له أو تقديره النفع فيه ، وذلك يقتضي أن له إلى فعله داعيا ، وإنما لا يفعله لما هو أقوى منه من الدواعي . وكذلك فإنما كلف أن يفعل الواجب لوجوه مخصوصة ، فلا بد من أن يقصد بفعلها تلك الوجوه مع المشقة التي تلحقه فيها . ولذلك لا يصح أن يدخل في التكليف ما لا تنافي<sup>(١)</sup> فيه الدواعي . وكذلك قلنا : إن الداعي إلى الفعل يدعو إلى

(١) أصله تنافي ، غذف إحدى التاءين .

الإرادة ، والصارف عنه يصرف عن الإرادة ، فيصير من هذا الوجه فاعلا ( لأفعال<sup>(١)</sup> القلوب ) للدواعي أيضا . ونحن نبين من بعد ما يجب أن يفعل له الفعل أو يُترك حتى يستحق عليه الثواب في باب مفرد إن شاء الله .

وقد دخل فيما تقدم من الأبواب أن المكلف يجب أن يكون متمكنا من سبب ما كُلف ؛ لأنه لا يجوز أن يكلف السبب ولا يكلف السبب . فتنى بينا وجوه كونه متمكنا من فعل ما كُلف دخل فيه ذلك ، ودخل فيه أنه يجب كونه متمكنا من الإرادة إذا كُلف الفعل الذى يقع على بعض الوجوه بالإرادة ؛ لأن من حق الإرادة ألا تحصل جهة لفعله إلا إذا وقعت من قبله . ولم يكن مضطرا إليها . وتفارق العلم فى ذلك ؛ لأن العلم بالفعل المحكم قد يصح وإن كان مضطرا إلى أن يفعله وألا يفعله ؛ فلا يخرج من حيث كان مضطرا إلى العلم / من أن يكون الفعل واقعا من قبله على طريقة الاختيار . ٢٣٤  
ولو اضطره الله - تعالى - إلى إرادة الخير لم يصح أن يفعل ذلك الفعل منه على خلاف ذلك الوجه . وإذا صح أنها إنما تؤثر فى أفعاله إذا كانت من قبله ، دخل ذلك تحت ما يبتدأه من التمكن ؛ لأنها كالسبب فى هذا الوجه . فأما تذكر النظر وإن لم يكن سببا لما يفعله من العلوم فهو بمنزلة الدواعي . وقد بينا أن المكلف لابد من حصول الدواعي له . فقد دخل ذلك فيما قدمناه ، فذلك لم نفرد له بابا .

### فصل فى ذكر ما ألحق بشروط المكلف وليس هو منها

اعلم أنه ليس من شرط للمكلف أن يعلم كونه مكلفا بالفعل . قبل أن يفعله ؛ لأن ذلك لو كان من شرطه لقطع على أنه سيقى لا محالة وقد ثبت خلافا ؛ لأن الواحد منا يجوز على نفسه الاخترام فى كل حال ، ولأن القطع على ذلك يجرى مجرى الإغراء

(١) كان على هذه العبارة فى الأصل علامة الضرب والخو ، وكان الأصل : فاعلا للدواعي أيضا .  
( ٥١ / ١١ للنفى )

بالمأمي ، فيجب ألا يكون ذلك شرطا ؛ لما ذكرناه أولا ، وألا يجوز أن يحصل في المكلف ؛ لما ذكرناه ثانيا .

فإن قيل : فيجب على هذا ألا يقطع أحد من المكلفين بأنه سيقى لا محالة ، ومن قول شيوخكم في الأنبياء خصوصا خلافه ؛ قيل له : إنا إن قلنا إنهم لا يعلمون أنهم يقولون لا محالة ، وإنما يكلفون أداء ما حلوه من الشرع بشرط النقل ؛ كما نقوله في سائر المكلفين استمر ما ذكرناه . فإن قلنا : إنه - تعالى - لما علم من عالمهم أنهم لا يقدرون على ما ينفرو ويزيل للذبح خروجه لإعلامه / حصول القدرة في حال الأمر إلى حصوله في حال الحاجة إلى الفعل بمنزلة ضمّ الملة إلى ما ليس بملة في الأحكام . ولا فرق بين من قال بذلك وبين من قال : إنه يجب في حال التكليف أن تكون السماء فوقه والأرض تحته . وهذا من بعيد الكلام .

وليس من شرط المكلف أن يكون في حال التكليف عاقلا عالميا يمكنه معرفة الخطاب ؛ لمثل ما تقدمناه من الملة . ولذلك جوزنا في المعلوم والمعجز أن يكون - سبحانه - أمرا لها ، ومكلفا إذا كان هناك من يتحمل التكليف ، ويكون تقديم الخطاب مصلحة له . فإذا صحّ ذلك ثبت أنه ليس من شرطه أن يكون موجودا في تلك الحال ؛ لأنه لو اعتبر ذلك لوجب أن يعتبر من حيث يجب كونه بصفات المكلف ؛ لأن الوجود وحده لا معتبر به . وقد بينا أن ذلك لا يصح .

وليس من شرط المكلف أن يعلم أنه بطيع لا محالة ؛ لأننا قد دللنا على حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ، فلا يجب إذا أن يكون عالميا بأنه يؤمن ؛ كما لا يجب أن يعلم بأنه يكفر . وكذلك فلا يجب أن يكون عالميا بأنه يكفر ، إلا أن يعلم أن في ذلك صورا من الإغراء .

وليس من شرط المكلف متى كلف بعض الأفعال أن يعلم أنه لا يزول ذلك



التكليف عنه<sup>(١)</sup> ما دام نصيفه بصفة المكلف إلى خلافه ؛ لما سنبينه من بعد في باب نسخ الشرائع . وإنما يجب في العقليات أن يعلم أنها لا تتغير ؛ لأن الدلالة دلت على أنها لا تختلف في الوجه الذي له كلف ، لا لأن ذلك شرط في التكليف ، ولذلك يصح أن يكون مكلفاً / وإن لم يستدل على ذلك . وقد بينا أنه يجوز أن يحتزم - تعالى - الكافر ، وإن علم أنه لو زاد في تكليفه لكفر<sup>(٢)</sup> ، فلا يصح أن يقال : إن من شرطه أن يعلم أنه سيكلف أبداً إذا كان في المعلوم أنه يؤمن آخره . ولا يجب ذلك على مذهب شيخنا أبي علي - رحمه الله - أيضاً ؛ لأنه لا يوجب أن يعلم المكلف ذلك ، وإن أوجب الشيء في نفسه . فإذا صح ذلك فيما ذكرناه فبالأولى يجب أن يعلم أنه - تعالى - يكلفه ما دام التكليف صلاحاً له أولى ؛ لأن ذلك كله تفضل ، فله - تعالى - أن يقتصر في تكليفه على بعض الأحوال دون بعض ؛ كأن له ألا يكلفه .

وليس من شرط المكلف أن يعلم أن له مكلفاً ؛ لأنه إذا علم وجوب الواجب عليه وقيح القبيح منه كفى ذلك فيما يصح منه من أداء ما كلف وإن لم يعلم أن له مكلفاً قد أعلمه ذلك أو أمره به أو أراه . وإنما يجب أن يعلم ذلك في السمعيات خاصة ؛ لأن طريق معرفته بوجودها الأمر ، وبقبح ما يقبح الله ، فلا بد من أن يتقدم له المعرفة بالمكلف ليعرف أمره ونهيهِ على وجه يصح أن يستدل معها على ما يلزم فعله أو تركه . ولذلك قلنا : إن في حال ما يلزمه النظر هو مكلف وإن لم يصح أن يكون طالباً بالمكلف ؛ لأنه لو علمه لم يكن ليلزمه النظر الذي يصل به إلى معرفته - تعالى - فأما قول من قال : إنه - تعالى - إنما يكلف الإنسان الأفعال إذا تقدم له العلم بها وبأحوالها ، وأبطل حسن تكليف المعارف فسنين فساداً فيما بعد .

(١) في الأصل : « عند » .

(٢) كذا في الأصل . وكان الصواب : « لا من » .

ب ٢٣٥ وليس من شرط المكلف أن يُطلب رضاه فيما كلف . ولذلك يجب على الإنسان الاقبياد / في أداء العبادة وأن يزول عن السخط له . ولو كان متعلقاً باختياره لم يكن لتجب هذه الطريقة .

فإن قيل : أليس لا يحسن منا في الشاهد أن يُلزم الغير الأمور المتعبة إلا برضاه إذا كان ممن له رضا يعتبر ، فهلاً أوجبتم مثله في القديم - سبحانه - ، وإذا قبح منا إلزام الغير مع السخط فهلاً قبح مثله من القديم - تعالى - قيل له : إنما يعتبر الرضا فيما يصير الرضا كالوجه لحسه ، فأما إذا حسن الشيء مع فقدته فلا معتبر به ، وقد ثبت أنه يحسن من الواحد منا إكراه الغير على الأمر الذي تبلغ المنافع فيه المبلغ الذي لا يحيل على أحد من العقلاء أن تلك للشقة مختار له . ولذلك لو دُعي<sup>(١)</sup> الإنسان إلى أن يتكلم بفصل من الكلام ليمطى ولاية بلد على وجه يحسن ولا مضرة عليه لحسن إكراهه على ذلك ، ولعد عند الامتناع من ذلك لاحقاً بمن يكامل عقله . وإنما اعتبرنا الرضا في الإجازات وغيرها ؛ لأن العوض لا يبلغ هذا المبلغ ولا يقاربه ، ولأن المستأجر إنما يفعل ما يفعله لمنافه التي تخصه . وليس كذلك حال القديم - تعالى - . وقد تفحصنا هذا الكلام فيما سلف . وإذا ثبت بما ذكره أن الآلام التي يستحق بها الأعواض لا يعتبر فيها الرضا فهلاً يعتبر ذلك في التكليف أولى .

وبعد ، فإن ما يكلفه الإنسان يعلم أنه بالصفة التي لو لم يكن مكلفاً لزمه أن يفعله ، فليس وجوبه عليه من قبل المكلف إلا من حيث خلق في العقل . فإذا صح ذلك صار لزومه بمنزلة وجوب ردّ الوديعة ، وقد صح أن ما حلّ هذا الحل لا يعتبر فيه الرضا لحصول وجه الوجوب فيه / وليس كذلك الاستئجار في الشاهد . وكذا لا يجب أن يعتبر لحصول وجه الوجوب فيه رضا للكلف فكذلك لا يعتبر زوال سخطه في حسن التكليف ، كما لا يعتبر كلا الأمرين في تصرف الولي في أموال<sup>(٢)</sup> اليتيم ؛ لأن

(١) في الأصل : « ادعى » . (٢) في الأصل : « أحوال » .

المكلف قد صار في هذه الوجوه بمنزلة اليتيم الذي لم يبلغ مبلغ الرشد فيما يتعلق بمخافته .  
فإن قيل : فيجب إذا كان المعلوم من حال المكلف أنه سيكفر ويستحق النار لاحتالة  
أن يكون له الامتناع من التكليف ؛ لأن ذلك إلى المضرّة أقرب منه إلى المنفعة ،  
قيل له : إنه أولا غير عالم بكيفية حاله في المستقبل فلا يصح ما ذكرته : ولو كان  
عالميا أيضا لكان مع تكامل شروط التكليف فيه امتناعه من قبول التكليف في  
أنه يستحقّ به النار كما قدمه على المعاصي . فأما إن لم تتكامل شروط التكليف فيه  
فالمسألة زائلة .

وليس من شروط المكلف أن تكون للمنافع التي يستحقّها على الطاعات له حاصلة  
أو في حكم الحاصل كالماوضات في الشاهد ؛ لأن حصولها مع كونها غير متناهية يستحيل  
وحصول ما يستحقّها في هذه الأوقات لا يصح ؛ لأنه يُخرج الطاعة من أن تكون  
مفعولة على وجه يستحق الثواب بها إلى أن تكون مفعولة على وجه الإلجاء للمنافع  
حاضرة . وهذا لا يصحّ على ما نبيّنه من بعد . فقد سقط تشبيه الثواب بالأجرة من  
الوجهين جميعا ، على أن تشبيه ذلك بما يتنقّى<sup>(١)</sup> فيه المؤمن بحمل المشقة رجاء المنافع الآجلة  
في دار الدنيا من غير أن يكون أجرة ومعاوضة أقرب . وقد ثبت حسن ذلك وإن لم  
تكن المنافع حاضرة ، فيجب أن يكون الثواب بمنزله .

وليس من شروط المكلف أن يعلم أن الثواب سيحصل له ؛ لأنه لو علم ذلك لقطع  
على أنه سيقبّ إذا كان في الحال فاسقا ، وهذا إلى أن يكون فسادا في التكليف أقرب ،  
وكان يجب في المؤمن أن يقطع على أنه يموت على إيمانه ، وهذا كالأول فيما ذكرناه .  
وعلى كل حال يجب ألا يكون هذا العلم محتاجا إليه وإن لم يكن في حصوله مفسدة .  
وبيّنا أنه ليس من شرط للمكلف أن يسلم في كل حال أنه قد آذى ماله .

(١) الكلمة غير واضحة في الأصل . ويحتمل أن تكون ( يسمي ) .

فلا وجه لإعادته ، وإن كانت ذلك واجبا له لم يصح كونه مكلفا مع العلم بأنه لم يؤد ما كلف .

وليس من شرط المكلف أن يكون مريدا لفعل ما كلف ؛ لأن من جملة ما كلف الإرادة ، ولو وجب أن يريد ما لا أدى إلى ألا يمكنه الخروج عما وجب عليه . وإنما يجب في كثير من الأفعال أن يريد ما ؛ لأنها لا تقع على الوجه الذي يكون طاعة ألا بالإرادة ، وقد يقع منه ما ليس بإرادة ولا يريد أيضا من السببات . وإن كان فيها ما لا يؤد من أن يريد إنما على جملة أو على تفصيل .

وقد بينا أنه ليس من شرط المكلف أن يكون نافر الطبع عن كل ما كلف ، ولا أن يكون مشتيا لكل ما كلف مجانبته ، فلا وجه لإعادة القول فيه .

واعلم أن الذي حكنا فيه أنه من شرط المكلف يجب أن يكون شائعا في جميعهم وفي جميع ما كلفوه . والذي بينا ثانيا أنه ليس من شروطه فكنيل . ولا يمتنع أن يحصل من شروط المكلف في أمور مخصوصة كلفها مما لا يدخل فيها قدّمناه . وأنت تجد ذلك مشروحا عند ذكر شروط الأفعال التي يتناولها / التكليف ؛ لأنه بذلك الموضع أخص .

١ ٢٣٧

الكلام في ذكر الصفات التي يجب أن يختص بها المكلف

### فصل

في أنه تعالى يجب أن يكون عاليا من حال المكلف بما قدّمناه ليحسن أن يكمله .  
إنما قلنا ذلك لأنه - تعالى - لو لم يعلم أن المكلف متمكن بالعلم والقدرة وغيرها - .  
وقد ثبت أنه عالم لنفسه فيجب أن يعلم كل معلوم - لكان عالما من حال المكلف أنه غير قادر ولا متمكن بأسر وجوه التمكن ، فكان يفتح التكليف ؛ كما يفتح من

الواحد منا أن يأمر الغير بما يعلمه غير مطبق له ومتمكن من إيجاده . وقد بينا صحة القول بقبح مالا يطاق ، فلا وجه لإعادته وذكره . وبيننا أن المعتبر في قبح ذلك أن يعلم أن الأمور يتعذر عليه ذلك على الحد الذي أمر به ، وذلك يقتضى أن يعلم من حاله أنه متمكن بسائر وجوه التمكين ، وأن الموانع لا تحصل فيه ولا الإلجاء ؛ لأننا قد بينا أن أداء ما كُلف على الوجه الذى كُلف مع الإلجاء لا يصح ؛ لأنه لا فرق بين أن يقع الفعل منه ولا يمكن أن يستحق به ماهو الغرض في التكليف ، وبين أن يقع على خلاف الوجه الذى كُلف ، أو من غير الجنس الذى كُلف .

فإن قيل : أليس يحسن من الواحد منا أمر الغير بالفعل . وإن جوز ألا يتمكن منه . إذا أمره على شرط ، فهلاً حسن مثله من القديم . تعالى : ؟ قيل له : قد بينا أنه سبحانه . إذ لم يوصف بأنه عالم من حال المكلف بأنه متمكن فلا بد من كونه / عالماً ب ٢٣٧ من حاله بأنه غير متمكن ، وليس كذلك حال الواحد منا ؛ لأنه لا يجب أن يعلم كل معلوم ، فيحسن منه لفقد علمه أن يأمر الغير على شرط ، سيما وغرضه في الأكثر من الأمر منافعه ، لا لينال الأمور بالفعل الذى أمر به غرضاً . ولا فرق في هذا الوجه بين ما يأمر به ديناً أو دنياً ؛ لأنه إذا أتمر بالمعروف فلا بد من أن يسكون له فيه صلاح . وليس كذلك حاله . تعالى : ؟ لأنه يأمر غيره لمنافع تعود على ذلك الغير ، فلا بد من أن يعلم من حاله ما وصفناه . وأما إن سأل فقال : هلاً جاز أن يأمره . تعالى : بشرط ، وإن علم أحواله في المستقبل ، فقد أجبتنا عن ذلك وبيننا أن الشرط لا يصح مع العلم وأنه لا بد عند التفصيل من أن يشول إلى قبح الأمر فلا وجه لإعادته .

ويجب أن ينظر فيما به بصير للمكلف ممكناً من الأمور التى قد منها . فما كان منها مقدوراً للقديم . تعالى . فقط فيجب أن يفعله به في حال حاجته إليه ؛ كما يجب أن يعلم من حاله ما وصفناه . وما صح أن يكون من فعل المكلف بنفسه . ففيه مالا يحسن

أن يفعله - تعالى - ويجب أن يمكنه منه . ومنه ما يحسن منه - تعالى - أن يفعله ، وما هذا حاله فلا بد من أن يفعله به .

ولا يحسن أن يكلفه إلا أن يكون النرض حصوله فقط ، فقد يجوز أن يكون من فعل أى فاعل كان ، ويحسن معه التكليف . وإن كان لا يجوز أن يكلفه إلا وله صفة زائدة على حصوله فقط . وشرح ذلك يذكر في كتاب اللفظ .

١٢٣٨ / فصل في أنه - تعالى - يجب أن يكون ممكناً للكلف بنصب الأدلة

اعلم أن للكلف وإن كان لا يمكن من فعل للمارف إلا بالأدلة ، فليس له بالأدلة صفة . فذلك جعلنا ذلك من صفات للكلف ؛ لأنه يجب أن يفعله حتى يصح من للكلف أداء ما كلف بما لا يتم إلا به . والأدلة وإن كان فيها ما يكون من فعل الغير فأصولها من فعله - تعالى - وموضع<sup>(١)</sup> الجميع إليه . فذلك أجعلنا القول في أنه من صفات للكلف .

وإنما يجب أن ينصب الأدلة ؛ لأننا قد بينا أن من شرط المكلف أن يكون عالياً بصفة ما كلف ، وبما معه يمكنه أدائه من للمارف ، وبما معه يمكنه أن يعلم أنه قد أدى ما كلف . فإذا لم يصح ذلك أجمع إلا بالنظر في الأدلة فكما لا بد من أن يمكنه من النظر ليصل إلى المعرفة فكذلك يجب أن يمكنه بنصب الأدلة من الوصول<sup>(٢)</sup> إلى للمارف . وتبين فيما بعد أن النظر لا يوجب العلم ولا يكون جميعاً إلا إذا كان نظراً في دليل يعلمه للكلف على الوجه الذي يدل . وذلك يبين صحة ما ذكرناه .

وإنما يجب أن ينصب - تعالى - الأدلة فيما يحتاج في معرفته إلى اكتساب العلوم ،

(٢) في الأصل : « الوصول » .

(١) كذا . والأنسب : مرجع .

فأما ما يملئه المكلف باضطراب فمعرفة - تعالى - ذلك باضطراب أبلغ من تمكينه بنصب الأدلة ، فلذلك <sup>(١)</sup> لا يجب فيه نصب الأدلة . وإن كان الأكثر منه ممّا لا دليل عليه فالكلام فيه أصلا لا يصح . وقد بينّا أن في الأمور التي يحتاج المكلف إليها ما المتبر فيه حصوله من / أى جهة حصل ؛ كما أن المتبر في قبح التكليف عند فقد شرائط التكليف فقدما من أى وجه حصل . ولذلك قام نصب الأدلة من فعل غير القديم في بعض المواضع مقام نصب الأدلة من فعله . وإذا صح أن العلم لا يصح أن يكتسب إلا بالنظر في الدلالة الملوّمة فقد صار قدما في أنه يوجب تعذر ذلك بمنزلة فقد الآلات . فلذلك وجب عليه - سبحانه - أن ينصب الأدلة حتى يحسن أن يكلف ؛ كما وجب أن يمكن بالآلات وغيرها .

واعلم أن الأدلة على ضربين . أحدهما يُحمل حصوله شرطا في حسن التكليف . والآخر يقتضى التكليف وجوبه من غير أن يُحمل شرطا . فالأولى يجب كونه شرطا هو ما يجب أن يتقدم حال التكليف ويرد التكليف عليه أو يحاميه . فأما ما يفعله حال <sup>(٢)</sup> التكليف فإن جعله شرطا في حسن التكليف يقتضى أن يحمل الوجود في الحال شرطا في المدوم المقتضى ، فيجب إذاً أن يقال : إنه - تعالى - بالتكليف قد التزم وجوب ذلك ؛ كما التزم وجوب الألفاظ والإبانة .

فصل في أن المكلف - تعالى - يجب أن يكون غرضه التعريض

للشوا ببقول ما كلف

قد بينّا من قبل أنه - تعالى - إذا ثبت كونه حكيا ، فلم يكن له بالتكليف غرض لتقبح ، وإذا لم يميز أن يكون غرضه المنافع المائدة عليه لاستحالتها عليه ثبت أنه

(١) في الأصل : « فكذلك » .

(٢) موضع هذه الكلمة يباين في الأصل .

٢٣٩ | يجب أن يكون غرضه منفعة المكلف . ولا يجوز أن يريد بالتكليف المنفعة التي لا تستحق به ولا تحصل . فيجب أن يكون / الفرض وصوله بفعل ما كلف إلى ما يستحق به من الثواب . وقد ثبت أن الثواب لا يحسن إلا مستحقاً . فيجب أن يحسن منه - تعالى - أن يكلف الشاق لأجله . وهذه الجملة توجب أنه - تعالى - يجب أن يكون عايداً بأنه سيحصل للمكلف مامه يتمكن من فعل ما كلف ، وأنه يعلم أنه سيحصل له إذا هو أدى ما كلف مامه الفرض من الثواب . فذلك جعلنا ذلك شرطاً في حسن التكليف .

فإن قيل : أفنقولون : إن حصول الثواب لمن أدى ما كلف هو الشرط ، أو كونه - تعالى - عالماً بأنه سيفعل به المستحق ؟ قيل له : الذي نجعله شرطاً كونه تعالى عالماً بذلك ؛ لأننا قد بينا أن ما يترأخى وجوده عن حال التكليف لا يجوز أن يكون شرطاً فيه [ و ] الثواب فلا بد من تراخيه ، فلا بد إذاً أن يكون الشرط في ذلك ما يختص به المكلف ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون لأحوال الفاعل تأثير فيما لم يحسن الفعل منه ؛ كما قد تؤثر في وقوع الفعل من قبله على بعض الأوصاف ، وكما قد تؤثر في استحقاقه الدّم والدح بالقل . ولهذا صح أن يحكم بحسن الألم متى إذا علمنا أن فيه نفعا أو دفع مضرة ، وإن لم يحصل ذلك في الحال .

٢٣٩ ب | فإن قيل : فيجب ألا يحسن منا أن نأمر الغير بالقلع إلا مع العلم بأنه سيحصل له ما يستحق به ؛ على ما ذكرتموه في التقديم - تعالى - ؛ لأن ماله يحسن التكليف لا يختلف فيه الشاهد والمثاب ؛ قيل له : إنما يجب ما ذكرته متى تساوت الأحوال والليل . فأما عند افتراقهما فلذلك غير واجب . وقد بينا أن الواحد متى لا يأمر غيره لمثل الفرض الذي له يكلف التقديم - سبحانه - فلا يجب ما ذكرته . وبيننا أنه إذا لم يصح أن يعلم المواعيد كما يجب في التقديم - تعالى - / أن يعلم كل معلوم ، لم يجب ذلك فيه . وكل هذا



يبين الفرق بين الأمرين . ولتلك قام الفن في الشاهد إذا كلف الغير لحصول الأغراض مقام العلم . فإن قيل : يجب على هذا لو لم يحصل الثواب بأن لم يفعله القديم - تعالى - بالمستحق أن يحسن التكليف ؛ لأنكم لم تعملوا وجه الحسن حصول الثواب ؛ قيل له : إذا ثبت أنه يجب أن يكون عالما بأنه سيثيبه فلا بد من أن يحصل معلومه على ماعده ، ويصير كأن وجوده شرط في حسنه .

فإن قال : إذا كان وجود الثواب كالتفصيل من كونه عالما بأنه سيحصل أمكن أن يُسأل فيقال : فلم يفعله - تعالى - مع علمه بأنه يفعله كيف كان يكون ؛ كما يصح أن يقال : لو فعل - تعالى - القبيح مع العلم بأنه لا يفعله كيف كان يكون فاجواب عن ذلك ؟ قيل له : إنا نقول : إنه - تعالى - لو لم يفعله كان لا يخرج التكليف من أن يكون حسنا لحصول وجه حسنه . وإنما كان بصير - تعالى - غير فاعل لما وجب عليه ؛ لأنه بالتكليف لا بد من أن يلتزم فعل ذلك ، فإذا لم يفعله كان مخرجا بالواجب واستحقّ الذم لأجل ذلك . وهذه طريقتا في كل أمر يقتضى التكليف وجوب فعله . ولهذا قلنا لمن خالفنا في استحقاق الذم : إنه يلزم على قولكم في القديم - تعالى - لو لم يفعل الثواب وقد وقع التكليف على الوجه الذى يحسن ألا يستحق الذم وأن يكون الثواب كالتفضل ، ولو كان كذلك لماد الأمر في التكليف إلى أن<sup>(١)</sup> يكون حسنا من حيث كان لا يقتضى وجوب فعل الثواب ومفارقته للتفضل . وكما يجب لهذه الجملة أن يكون - تعالى - عالما بأنه سيثيب من أطاعه / فكذلك يجب أن يكون عالما بأن الثواب نفسه مستحق ؟ ويكون عالما . بأنه يحمل المكلف بالصفة التى معها يصح توفير الثواب عليه . فلذلك قلنا : إنه - تعالى - قد ألزم بالتكليف الإعادة ؛ لأن معها يصح توفير المستحق وسنبين . من بعد الكلام في ذلك .

(١) كذا والظاهر : « ألا » .

### فصل في أنه ليس من شرط التعريض للشواب إرادة الشواب

زعم قوم أنه - تعالى - لا يصح أن يكون معرضاً بالتكليف للمنافع إلا وهو يريد للشواب في حال التكليف . وكذلك لا يكون معرضاً للآلام بالمعرض إلا وهو يريد فعله في تلك الحال . وجوزوا على هذا القول أن يقدم - تعالى - إرادته على المرادات . وقالوا : متى كان التكليف لا يصير تعرضاً إلا بها خرجت من أن تكون عزماً ، وجرت مجرى الإخبار ، وحصل فيها معنى تخرج به من أن تكون عبثاً ، ففارقت سائر مالا نجوزه عليه من الإرادات . قالوا : وإذا صح أن يريد - تعالى - أن يفعل المكلف الطاعة ولا يكون معرضاً ، وصح أن يريد أن يفعلها ويكون معرضاً فلا بد من إرادة ثانية يقع بها هذا الفعل تعرضاً ؛ كما يحتاج التحيز إلى إرادة سوى إرادة إحداثه ؛ ليصير بها خبراً . وكذلك الأمر وغيرها . وقالوا : لولا أن الأمر كما قلناه لم يجب أن يكون - تعالى - مريداً للشواب بالوعد والمقاب بالوعيد ، فإذا وجب ذلك صح أنه إنما يتم ذلك على قولنا .

واعلم أن المعرض قد يكون معرضاً غيره للأمر وإن لم يكن مريداً له في الحال . وإنما يجب أن يكون / مريداً للأمر الذي يتوصل به إليه على الوجه الذي يصح التوصل به إليه ، ولكي يتوصل به إليه . يبين ذلك أن الواحد منا قد يمرض غيره للمنازل وإن لم يكن مريداً لها في الحال إذا أراد ماذكرناه . فإين قيل : إنما يصح ذلك في الشاهد ؛ لأن تلك الأمور لا تكون مستحقة بما يمرض به إليها . فأما لو كانت مستحقة عليه لوجب فيه ماقلناه في القديم ؛ قيل له : قد تكون تلك للترقة مستحقة عليه وواقعة به ، ولا يجب مع ذلك أن يكون مريداً لها ، بل ربما لم يخطر له بالبال تفصيلها ، ولا يخرج من كونه معرضاً لها . يبين ماقلدناه أن التكليف لا يصير على بعض الوجوه بالشواب ولا له به

تعلق ، فلا يجب أن يكون تعريضا إلا بأن يكون الثواب مرادا . وإنما أوجبت في الأمر ألا يكون أمرا إلا وللأمر مراد لتعلق الأمر به ؛ ألا ترى أن الخير لما صح كونه خيرا وإن لم يوجد الخير البتة لم يجب ألا يكون خيرا إلا بإرادة إيجاده ، وليس كذلك الأمر لأنه متناول لإحداث الفعل فلا بد من إرادة إحداثه معه . وقد علمنا أن الإرادة نفسها في التكليف إنما تتعلق بالفعل الذي يفعله للكلف دون غيره ، فيجب أن تكون إرادة له على الوجه الذي يستحق الثواب به .

فإن قال : إذا كان الثواب مستحقا بالفعل الذي يتعلق التكليف به صار التكليف كأنه متعلق به ، فلذلك وجب أن يراد ؛ قيل له : فيجب على هذا أن يكون الأمر منا مريدا لما يستحق بالأمور به من حيث كان مستحقا على ما للأمر به تعلق . وبطلان ذلك يقضى بالفساد / على ما أوردته .

١ ٢٤١

فإذا صح بما بيناه أنه لا يجب أن يريد - تعالى - الثواب في حال التكليف ليصير به تعريضا ، فيجب أن تقبح هذه الإرادة لو وقعت منه - تعالى - ؛ لأنها عبث لا فائدة فيها على ما قوله في العدم . وتما يبين ما تقدم أنه لو وجب أن يريد - تعالى - فعل الثواب ليصير التكليف به تعريضا لم يكن بأن يريد فعله لمن للمعلوم أنه يكثر بأولى من أن يريد ذلك لمن للمعلوم أنه يؤمن ؛ لأنهما يتفقان في أنه - تعالى - كلفهما على وجه التعريض ، فكان يجب أن يكون ما يريده عند تكليفهما يتفق ولا يختلف ، إما على شرط أو على غير وجه الشرط . وفساد ذلك يبطل ما قالوه .

وبعد ، فلم يكن التكليف تعريضا إلا بأن يريد - تعالى - الثواب ، وقد علمنا أنه ليس بأن يريد بعض ما يستحق به من الثواب بأولى من أن يريد غيره فكان يجب أن يكون مريدا لما لانهية له من الثواب بإرادات لانهية لها ، وهذا محال . وليس لم أن يقولوا : متى أراد على الجملة حصل به تعريضا ؛ لأنه لو كان لا يكون تعريضا إلا بأن

يريد لكان للتقضى لذلك فيه هو كونه مستحقاً به ، والاستحقاق يرجع إلى التفصيل .  
 لا إلى الجملة . فاقديم - تعالى - عالم بالتفصيل ، وذلك يوجب عليهم ما قدمناه .

وبعد ، فإذا صحَّ من الواحد منا أن يأمر غيره بالمعروف وإن لم يرد في الحال ما يستحقه  
 من اللذخ والثواب فهلاًَّ صحَّ منه - تعالى - أن يريد من المكلف هذه الأفعال وإن لم  
 يُرد الثواب . فإن قال : إنما فارق حاله - تعالى - حال الشاهد لأنه - تعالى - معرض  
 والأمر بالمعروف ليس كذلك / فكما يجب افتراقهما في ذلك فكذلك فيما قلناه ؛ قيل له :

٢٤١ ب

إن أمره - تعالى - وإرادته إنما وصفاً بذلك لأنه - تعالى - مع كونه مريداً منه الفعل قد  
 جمه بالصفات التي يمكنه معها التوصلُ بالفعل إلى الثواب المطلوب فصار معرضاً لذلك ،  
 وليس كذلك حال الأمر بالمعروف . ولو وجب ألا يكون تعالى معرضاً إلا مع إرادة  
 الثواب لم يكن هناك علة سوى كون الثواب مستحقاً بما أراده منه ، وذلك قائم في الأمر  
 بالمعروف ، فذلك لزمهم ما قلناه ، ولم يرجع علينا في التعريض . فإذا صحَّ بهذه الجملة أن  
 التكليف يكون تعريضاً للثواب وإن لم يُرده - تعالى - فقد سقط ما حكيناه عنهم في أول  
 الفصل ؛ لأنهم يتوهم على هذا الوجه .

فأما الوعد فلا يتصل بذلك لأن الوعد هو خبر عن أنه سيفعل بهم الثواب المستحق ،  
 ولا شك أن الخبر لا يجب أن يكون مريداً لما أخبر عنه ؛ لأنه قد يُخبر عما يستحيل أن  
 يريد . فحق أورد هذه الزيادة في هذه المسألة فقد جمع جهلاً إلى جهل . ولو كان التكليف  
 لا يحصل تعريضاً إلا بهذه الإرادة لوجب إخراجها من باب الهمز ، على ما قاله القوم ،  
 وحصل فيها معنى يخرج به من أن تكون غيباً ، ولم نقل : بأن الهمز لا يجوز على الله  
 - تعالى - لأنها إرادة مقدّمة فقط . وإنما حكينا بقبحه لأنه لا معنى فيه ، فلو حصل في  
 بعضه معنى لمخرج من كونه غيباً وحسن ، لكننا قد بينّا فيها ما يقتضى أن تكون لاحقة  
 بباب الهمز ؛ من حيث لم يصحّ ما زعموه من أن التكليف لا يكون تعريضاً إلا بها .

ولهذه الجلة قلنا : / إنه - تعالى - قد يكون معرضاً بالتكليف للمنازل السنية وإن لم يُرد في الحال إحداث القدر والعلوم وسائر مالا يتمكن المكلف إلا معه . ولو كان الأمر كما قالوه في إرادة الثواب لوجب مثله في إرادة وجوه التمكين بأسرها ؛ وكل ذلك بين .

والقول في العوض كالقول في الثواب ؛ لأنه مستحق بالآلام ، كما أن الثواب مستحق بالطاعات . فلا يجب أن يكون القديم - سبحانه - مريداً له عند فعله للآلم ؛ لمثل ما قدمناه .

فإن قيل : فعلى أى وجه يجب أن يريد الألم ليكون حسناً ؟ قيل له : قد ثبت أنه قد يكون مقعولاً على وجوه : منها على جهة العقاب ومنها على جهة الظلم . ومنها النافع . وينقسم ذلك . فحل في هذا الوجه محل لفظ الخير الذى يجوز أن يكون خيراً عن أشياء ، فكما أن الخير يجب أن يريد الخير على بعض الوجوه دون الخيرة منه ، فكذلك فاعل الألم يجب أن يريده على وجه التمييز دون سائر الوجوه .

فصل في الصفات التى لا اختصاصه - تعالى - بها يحسن منه  
أن يكلف دون غيره

اعلم أنه - تعالى - لما اختص بكونه قادراً على خلق الإنسان وخلق ما يصير به حياً قادراً متمكناً من فعل ما كلف ، واختص مع ذلك بأنه قادر على أن يجازيه على فعل ما كلف بما يستحقه ، حسن منه لأجل ذلك أن يكلفه . وهذه الصفة يختص بها القديم - تعالى - دون غيره ؛ لأن غيره لا يصح منه التمكين ولا التعريف ولا المجازاة على الحدة الذى يستحق بالتكليف . فذلك صار / - سبحانه - بخصاً بأن له أن يكلف ٢٤٢ ب دون غيره . ولو صح في غيره أن يختص بهذه الأوصاف لحسن منه أن يكلف ؛ ألا ترى

أنه لما صحَّح في الواحد ممَّا ماله بحسن الأمر حسن ذلك منه ؛ كما حسن ذلك من القديم - تعالى - . وكذلك القول في سائر الأفعال : أن وجه الحسن إذا صحَّح في الكل وجب حصته من الجميع على واحد<sup>(١)</sup> .

وممَّا يختص به - تعالى - في هذا الباب أنه العالم من حال الأفعال بما يحسن معه أن يتناول التكليف ؛ لأن كون الأفعال مصلحة لا يملها إلا العالم لنفسه دون غيره . فكما أنه المختص - تعالى - بصحة خلق مامعه يصحَّح التكليف ، فكذلك هو المختص - بالمعنى - بما معه يحسن التكليف من أحوال الأفعال .

فإن قيل : هلَّا جُوزَ أن يكلف الوالد ولده الأمور لعظم إنعامه عليه ؟ أو لم تجوز حسن ذلك في الشاهد ؛ لأنه يلزم الولد ما يكلفه والده ؛ كما يلزم طاعة القديم - تعالى - فيما كلف ، فكيف حكمتم بأنه - تعالى - هو المختص بذلك دون غيره ؟

قيل له : إن الوالد وإن كان منيماً على ولده فليس يحسن منه أن يكلفه ، وإنما يجب عليه<sup>(٢)</sup> أن يفعل ما يكون براً به لاعلى جهة التكليف من جهته ، لكن لأنه تقرر في عقله حسن ذلك وجوبه في بعض الأحوال ، فصار هذا التكليف راجعاً إلى الله - تعالى - دون غيره ، ويصير أمر والده كالشرط في لزوم الفعل وحسنه ؛ كما أن خبر الخبير في أن في الطريق سبعا هو شرط في لزوم تجنبه ، وإن كان جميع ذلك يُعلم في الجملة من جهة العقل . ولهذا الجملة قلنا : إن القديم - تعالى - هو المختص بصفات يحسن لكونه عليها أن / يؤلم البالغ على جهة التمييز والمصلحة . وأنت تجد ذلك مشروحاً في باب الموضع . وليس لأحد أن يقول : أليس القديم - تعالى - قد يجب عليه الواجب من غير تكليف مكلف ، فهلاً قلتم مثله في الواحد ممَّا . وذلك لأنه - تعالى - لا يحصل على

١ ٢٤٣

(١) كنّا . ونحن الأصل : « على نسق واحد » . (٢) أى على الولد .

الصفة التي يجب لأجلها عليه الواجب من قِبَل غيره البتة ، ولا يجوز أن يكون مكلفاً لنفسه ، ولأن الأفعال لا نَشَقُّ عليه أصلاً . وليس كذلك حال الواحد منا ؛ لأنه بمن يحصل على الصفات التي معها تلحقه الكلفة ويلزمه الواجب من جهة القديم - تعالى - فصَحَّ أن يكون - تعالى - مكلفاً له من حيث جعله كذلك ، وحسن أن يكلفه لكونه قادراً على مامعه بحسن ذلك : من المجازاة وغيرها . ولسنا نجعل العلة التي لها يحسن منه - تعالى - أن يكلف هو النعم ، وإنما نجعل الدم علة في حسن عبادته وشكره ، على ما سببته من بعد ؛ لأن العبادة تعظيم فلا بد من أن تجري تجرى الشكر في كونها مستحقة بالنعم والتكليف . وإنما حسن لما للكلف فيه من المنفعة ، فيجب أن تكون العلة فيه ما ذكرناه .

### فصل في أنه - تعالى - المختص باستحقاق العبادة وما يتصل بذلك

اعلم أن في جملة ما يكلفه - تعالى - من الأفعال ما لا يحسن إلا إذا وقع على وجه العبادة . فذلك بينا ما له يستحق العبادة ويحسن منا أن نعبده .

قد ثبت أن العبادة ضرب من الخضوع والتذلل للمعبود على سبيل المبالغة لتعظيمه .

فيجب ألا تحسن إلا مستحقة بفعل ؛ كما أن الشكر / لا يحسن إلا مستحقاً بفعل . وقد ب ٢٤٣ ب علمنا أنه - تعالى - يستحق ذلك علينا للإتمام العظيم . فيجب أن يكون علة استحقاقه ذلك دون غيره . فإن قيل : أليس قد شارك القديم - سبحانه - غيره في كونه منياً ، فهلاً استحق العبادة بذلك ؟ قيل له : إنه لا يستحق بالإتمام فقط ، وإنما يستحق بإتمام مخصوص لا يصح إلا فيه - تعالى - وهو لأن<sup>(١)</sup> نعمة مستقلة بنفسها ، وهي أصول النعم مع عظمها ؛ لأن نِعَمَ غيره لا تكون نِعْماً إلا بدمته - تعالى - من جهات ، فلما

(١) - كذا . والأنسب : أن .

اختصَّ نِمْهَ بهذه الخلال اختصَّ باستحقاق العبادة دون غيره ؛ لأنَّ العبادة إذا تَضَمَّنَتْ التناهي في التعلُّم والتذلُّ والخضوع وجب كونها تابعة للإنعام الذي لا مزيد عليه في بابه .

فإن قيل : أليس قد ثبت أن ما يُستحقُّ بالأفعال يَزِيد ، فقد يستحقُّ بيسير الفعل اليسيرُ منه كالمدح والثناء والشكر وغيره ، فهَلَّا استحقَّ سائرُ المَعْمِين قدرًا من العبادة لكان بعضهم ، وأن يكون المزية له تعالى أنه يستحقُّ العظيم من العبادة لعظم نِمْهه ؟

قيل له : إن العبادة لا تنقسم ولا تنجزُ من جهة العقل ، وإنما تعظم بالقصد الذي تقتضي فيه المبالغة في الخضوع والتذلل للمعبود . ولذلك تتساوى عبادة الضعيف وعبادة القوي . فإذا قبح أن يُقصد إيقاع الفعل على هذا الوجه إلَّا له تعالى وجب كونه مختصًا باستحقاق العبادة دون غيره . وفارق حالًا سائر الأمور المستحقَّة بالأفعال . فكان العبادة متى قُصِد بها ما ذكرناه كانت عبادة ، ولم يحسن إلَّا له تعالى . ومتى لم يقصد ذلك بها لم تحصل عبادة أصلاً . فالسائل بما سأل عنه كأنه طالبنا بأن يحسن منا أن يفعل بعضنا / ببعض ( مالميس <sup>(١)</sup> بعبادة ) وذلك صحيح عندنا ، أو أن يحسن أن يفعل بعضنا ببعض مثل ما يجب للقديم من العبادة ، وقد أقرَّ بفتح ذلك .

١٧٤٤

فإن قيل : ألسن تقولون في القديم تعالى : إنه إله فيما لم يزل <sup>(٢)</sup> ، وقلم في حقيقة الإله : إنه المستحقُّ للعبادة ، وهو فيما لم يزل لم يفعل النعم ، وذلك يُبطل القول بأن العبادة تستحقُّ بالنعم قيل له : إن الإله هو الذي تحقَّ له العبادة وتأييق به . ومعنى هذا الكلام أنه التقادر على أن يفعل من الإنعام ما يستحقُّ به ذلك . فلما اختصَّ بذلك دون غيره اختصَّ بكونه إلهًا . وليس يستحقُّ العبادة من حيث كان قادرًا على فعل

(١) هذه العبارة كُتبت في الأصل قبل ( أن يفعل بعضنا بعض ) .

(٢) أي في الأزل .



ما يستوجبها ، وإنما يستحقها من حيث فعل ذلك . ولذلك نصفه - تعالى - بأنه إله الجاد ولا يستحق العبادة على الجاد ؛ لأنه وإن كان قادرا على أن يفعل به ما يستحق معه العبادة فهو غير فاعل به ذلك .

فإن قيل : أليس قد أمر الله لللائكة بالعبادة لآدم والسجود له ، وذلك يُبطل قولكم : إنه - تعالى - المختص بذلك ؟ قيل له : إنه - تعالى - لم يأمر بأن يعظم بالسجود آدم ، وإنما أمر أن يعظم هو تعالى بذلك ، وإن كان السجود نحو آدم ولمكان بنوته يتضمن تعظيمه صلى الله عليه وسلم . فجرى ذلك تجرى أن نطيع الرسول عليه السلام ؛ بالصلاة وإن كنا نفعلها عبادة لله سبحانه . فن حين كنا نطيعه صلى الله عليه بها يتضمن تعظيمه ، وإن كانت لا تحصل عبادة إلا لله تعالى دون غيره . وقد أجيب عن ذلك بأنه عليه السلام كان كالقبلة في السجود . فكما أن صلاتنا لا تكون عبادة للبيت وإن كنا نصلى إليه فكذلك لا يكون السجود عبادة لآدم . وهذا وإن أمكن أن يقال على جهة التقريب فهو مخالف للسجود نحو آدم ؛ لما في ذلك / من تعظيمه على بعض

٢٤٤ ب

الوجوه . وليس كذلك حال السجود نحو القبلة . فهما من هذا الوجه مختلفان وإن اتفقا ، من حيث لم يكن عبادة لواحد منهما وكانت العبادة له تعالى . والعبادة إذا كانت تتضمن الخضوع والتذلل على طريق التعظيم للمعبود فلا بد من أن تستند إلى علم بحال المعبود وأنه مختص بما معه يستحق ذلك ، وذلك لا يصح في الجادات . وقد يصح أن نمقتد في الحق بعض هذه الصفات . فالواجب إذاً أن نموت في الجواب على ما ذكرناه .

فأما عبادة العرب للأصنام فذلك غير طاعن فيما ذكرناه ؛ لأننا لم نقل إن العبادة لمن لا يستحقها غير مقدورة ، وإنما قلنا : إنه لا يستحقها إلا القديم تعالى ؛ كما أن الشكر لا يستحقه إلا النعيم ، وإن صح من جهة القدرة أن يفعل بغيره . ولا شبهة في أنه لم يكن من الأصنام نعمة على من عبدها ، فضلا عن أن يكون منها من الإنعام ما يستوجب

به العبادة ، فلا وجه للإكثار في ذلك .

وأما الشكر فهو الاعتراف بنعمة النعم مع ضرب من التعظيم . فذلك يستحقه كل منعم بقدر نعمته ، ويصح فيه التزايد من حيث كان الاعتراف يختلف بحسب المعترف به ؛ كما أن القم<sup>١</sup> يختلف بحسب اختلاف المذموم عليه من الأفعال ، فذلك جاز أن يستحق غير الله تعالى الشكر إذا لم يقع من اللذم إحباط بإساءة توفى على نعمه لأنه متى كان حاله ذلك لم يستحق الشكر ، ولذلك قلنا : إن المجرة لا يمكنها أن تقول بوجود شكر الله تعالى على الكافر ، مع قولها : إنه خلقه لجهنم . وإن كنا قد أزمانهم من قبل أنه لا يمكنهم القول بوجود الشكر لله والعبادة على المؤمن أيضا . فأما ما / تمبّد الله به شرعا من عبادة الله تعالى بأفعال مخصوصة فنير ممتنع أن يحسن منا أن نعمل ما هو من جنسها على بعض الوجوه نبهه سبحانه . وإنما يقيح أن يخضع للغير ويشذّل له على جهة المبالغة في التعظيم ؛ لاختصاص القديم - تعالى - باستحقاق ذلك . ويجب في كثير منه أن يكون الأمر فيه موقوفا على الدلالة ، وإن كان ما يبلغ منه في كونه علامة للتعظيم نهاية ما يمكن ، يجب أن يكون القديم - جل وعز - مختصا به دون غيره . فإن قيل : فيجب لو فعل القديم تعالى ما يحيط به نعيمه ألا يستحق الشكر والعبادة ؛ قيل له : كذلك قول ، وإن تعالى عن فعل ذلك . ولذلك قلنا : إنه - تعالى لو عذب من لا يستحق العذاب لم يستحق منه العبادة إذا بلغ الحد الذي يحيط نعيمه .

فصل في أنه - تعالى - يجب كونه قادرا على المجازاة وعالما بكيفيتها

قد بينا من قبل أن التمرّض بالتكليف للثواب لا يقع منه تعالى على وجه يحسن إلا مع صحة كونه فاعلا للثواب<sup>(١)</sup> وموقرا على مستحقه . وقد ثبت بالدليل أنه تعالى

(١) كان الأصل : موقرا له .

موصوف بالقدرة على الأجناس التي تصير للثاب مثابا بها ، وأنه تعالى عالم لنفسه ، فهو عالم بكنية ما يستحقه المكلف إذا أدى ما كُلف ، وأنه غنى لا يجوز ألا يفعل ماوجب عليه ؛ كما لا يجوز أن يفعل التبيح . وإذا ثبت اختصاصه بذلك حسن منه أن يكلف على جهة التمرير للثواب . والواحد منا يفارق القديم تعالى فيما ذكرناه من الوجوه ، فلذلك لا يحسن منه أن يكلف ، وإن كنا قد ذكرنا في / مبابنة حال الواحد منا للقديم ٢٤٥ ب - جل وعز - وجوها لا طائل في إعادتها . وسنُشبع القول في هذا الوجه في باب الدعوى إن شاء الله .

### فصل فيما عدوه من شرائط المكلف وهو خارج عنه

قد بينا أنه يحسن منه - تعالى - أن يكلف من المعلوم أنه يكفر ويعصى ويموت على ذلك . فلا يجوز أن يحمل من صفات المكلف أن يكون عالما بأن المكلف سيطيع لا محالة وينال المنة التي عرض لها .

وإذا صحَّ ذلك ثبت أيضا أنه ليس من صفات المكلف ألا يكون عالما بأن المكلف يعصى وأنه يستحق العقاب . وقد دللنا على كلا الوجهين بما لا طائل في إعادته . وإذا ثبت في التكليف - على ماقله - أنه تفضل لم يصح أن يعمل من صفات المكلف أن يعلم أنه مؤدى<sup>(١)</sup> بالتكليف ماوجب عليه من حيث كان صلاحا للمكلف أو أصح له ؛ على ماقله من خالف في ذلك ، ويظن أنه تعالى لو لم يكلف لاستحق التمس أو لحقه نقص في الحكمة .

وليس من صفات المكلف أن يكون فاعلا لكل ماينبأ أنه لا مدخل له في حسن التكليف ، ولا أن يكون قادرا على ما لا تملك له بذلك . وهذه الجملة تنفي التأمل عن تفصيل كثير .

(١) كنا . والأظهر : يؤدى .

وقد بينّا أنه ليس من شرطه أن يكون مريداً للثواب والجزاء إلا في حال فعله لها .  
 وإنما يجب أن يكون عالياً بذلك وبأنه سيؤقره على مستحقّه . وقد سبق تفصيل ذلك .  
 وليس من صفات / المكلف أن يكون مريداً لفعل ما كلف حالاً بعد حال ؛ لأنه  
 متى أرادّه أولاً أغنى عن تكرير الإرادة قبل وجود الفعل . وقد بينّا تأويل قوله تعالى :  
 وما تشاءون<sup>(١)</sup> إلا أن يشاء الله رب العالمين ، وأنه لا يدلّ على أنه تعالى يشاء فعل المكلف  
 في كل حال شاءه العبد .

وقد بينّا أن من المتكلمين من زعم أن من شرط حسن التكليف منه تعالى أن  
 يكون أمراً بالشىء قبل حاله بوقت أو أوقات يمكنه معها الفعل ، وأنه لا بدّ من أن  
 يجعله في حال التكليف بالصفة التي معها يصح أن يؤدّى ما كلف ثانياً . وليس الأمر  
 كما قدّر لأنه يحسن منه - تعالى - أن يكلف الجاهل بالنبوات أن يفعل في المستقبل  
 الصلاة ، وإن كان المعلوم أنه لا يعرف النبوات ويضيق لذلك العلم بالشرائع والصلوات .  
 وقد بين شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - أن التمكن من العلم يجرى مجرى العلم في  
 حسن التكليف . ولذلك يستحق الخارجىّ الدّم على قتل الخالف ، والبرهمنىّ الدّم على  
 الإخلال بالشرائع ، وإن لم يتمكنّا - وهما على تلك الحال - من أداء ذلك ؛ لأنه قد كان  
 يمكنهما أن يتوصلا إلى ذلك بأمر يمكنهم إحدائهما فلما أخلّوا بها أثوا من قبل أنفسهم  
 في فقد التمكن من هذه الأمور ، فاستحقّوا الدّم . ولذلك صار الخلل بالتعارف مستحقاً  
 للدّم ؛ لأنه لم يفعل سائر الواجبات في هذه الأوقات التي لو لم يضيع المعارف من قبل  
 لأمكنه أن يفعلها ويؤدّيها على الوجه الذي كلف .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان المعلوم من حال المكلف أنه لا ينظر في معرفة الله  
 فلا يمكنه لذلك أن يؤدّى الشريعات في الحال العاشر ، فيجب ألا يحسن أن يأمره

(١) الآية ٢٩ سورة التكوير .

بذلك / وإن أتى فيه من قبله ؛ ( كما لا يحسن أن يأمره بذلك وإن أتى فيه من قبله <sup>(١)</sup> ) كما لا يحسن أن يأمر - تعالى - بالقيام من يقطع رجل نفسه وإن أتى فيه من قبله . وذلك لأن القطع متى حصل لم يكن له سبيل إلى أن يصير نفسه ممن يمكنه القيام ، غل ذلك محل المنع الوارد عليه ، والمجزئ سائر ما يزيل التكليف . وليس كذلك إخلاله بالنظر ؛ لأنه من أخل بذلك لا يخرج من أن يمكنه أن يتطرق إلى أداء ما كُلف ، وأنه قد كان له سبيل إلى ذلك وهذا حاله . فلذلك فرقنا بين الأمرين . ولو كان حصول مامعه لا يمكن الفعل يؤثر في وجوبه وإن تمكن من تحصيل مامعه يصح الفعل لوجب إذا أفنى - تعالى - المكلف أو أماته ألا يكون الثواب عليه واجبا ؛ لأن - وإحال هذه - لا يصح أن يفعل الثواب فلما بطل ذلك عند الكل ؛ من حيث يصح منه - جل وعز - أن يمدد للسحق للثواب وبنييه ، فكذلك يجب ألا يخرج الشرائع من أن تكون واجبة على البرهقي ، وأن يحسن منه - تعالى - إيجابها عليه وحاله هذه ؛ من حيث يمكنه أن يفعل من اللقدمات ما يصح معه الفعل .

وليس لأحد أن يقول : لو كان الفعل واجبا عليه في وقته هذا لوجب لزوم مالا يمكنه أدائه ؛ لأن أداء ذلك الفعل مع فقد المقدمة يتمدّر . وإن قلّم : إنه ليس بواجب لزم ألا يستحقّ الذمّ بالأفعلة ، وهذا يؤدى إلى ألا يستحقّ البرهقي بالأفعال الصلوات الذمّ .

وذلك لأن الفعل قد يكون واجبا على القادر على ضرب من الترتيب ، فلا يصح أن يقال بوجوبه على خلاف ذلك الترتيب ؛ ألا ترى أن الإصابة التي من حقها <sup>١ ٢٤٧</sup> ألا تقع إلا في العاشر تكون واجبة عليه ، بأن يفعل سببا فتحصل في العاشر ، وإن كان لا يقال : إنها واجبة وقد فات السبب ، وإنما يراد بذلك أنه لا يجب عليه أن يبتدئ

(١) الظاهر أن ما بين القوسين زيادة من النسخ .

بما يؤدي إلى الإحابة في العاشر؛ لأن ذلك متعذر، ولا يخل ذلك بوجودها على الترتيب الأول، فكذلك القول في الصلوات : أنها واجبة على البرهي على ترتيب المعارف، وإن كان لا يوصف بأنها واجبة عليه على خلاف ذلك الترتيب . فأما الذم فيجب أن يستحقه لأنه لم يفعل هذا الواجب في الوقت الذي لو تعمد لأدائه فيها بفعل المقدمات كان يمكنه ذلك ، فلما أتى من قبل نفسه بأن لم يفعل ذلك استحق الذم لا محالة . وهذا كما قوله في السبب الذي يوجد عقيب السبب : أنه وإن فات فعله ولما يقدم<sup>(١)</sup> السبب فلن يخرج من وجب عليه من أن يكون مستحقاً للذم ، فكذلك القول فيما قدمناه .

ويجب على هذه الطريقة متى أخلت للكلف بالنظر في حدوث الأجسام أن يكون مضمياً لمعرفة الرسول في الوقت الذي لو قدم فعل النظر لكان يتمكن من فعل المعرفة . ولذلك يجب عليه النظر على الترتيب حالاً بعد حال .

لكن هذه الواجبات تنقسم إلى ضربين . أحدهما متى فات أدائه في وقته لم يجب فيه الاستئناف باستئناف للمقدمة ، وهذا إنما يصح فيما يختص كونه مصلحة في حال دون حال . ومنها ما إذا فات فلا بد من استئنافه باستئناف مقدماته ؛ لأن ماله يجب ألا يختلف حاله بالأوقات . ولذلك قلنا : إن من لم يفعل مقدمات صلاة الجمعة حتى فاتته لم يجب فيها الاستئناف ، ومتى لم يفعل مقدمات لمعرفة النبوات وجب فيها الاستئناف ، لكنه قد علم أن ما يفعله ثانياً من الواجب أو يلزمه أن يفعله غير مافاته أولاً وضيمه ، فلا يكون مستدركاً بالثاني ماضيه أولاً . ولذلك قلنا : إنه يلزمه التوبة من الأول وإن فعل الثاني، ولو كان قد فعل الأول لم يلزمه التوبة على وجه .

وقد دل شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - على ما ذكرناه بأنه لو لم يجب على للكلف

٢٤٧ ب

(١) في الأصل : « قدم » .

الفعلُ إلا إذا تمكَّن من إجماده وحصل على الصفة التي يمكنه معها إجماده لوجب في الكافر إذا فعل مع الكفر الزنى والشرب والخمر وأخلَّ بالصلوات والصيام والعبادات أن يكون عقابه مثل عقاب مَنْ فعل الكفر ولم يُقدِّم على سائر القبائح . وفي علنا بالتفرقة بينهما وتفاوت حالهما في مقدار الدَّم والعقاب دلالة على أن الكافر قد كُفَّ الامتناع من الزنى وإن لم يتمكَّن من معرفة قبحة في الثاني ، لما كان له طريق إلى أن يتوصَّل حالا بعدد حال إلى أن يعرف ذلك فيجتنبه . وقوله - تعالى - ( والذين <sup>(١)</sup> لا يدعون مع الله إلها آخر ) الآية ، يدلُّ على ما قاله ؛ لأنه - جلَّ وعزَّ - بيَّن أن العذاب يتضاعف عليه من حيث فعل الزنى مع الكفر وبيَّن صحة ذلك أن الكافر يُعَدَّد على ما يقع منه من الزنى والسرِّق لا على جهة المحنة ؛ لأنَّ المحنة في باب الحدود إنما تكون مع التوبة والإفلاج ، فلو لا قبح ذلك منه لم يكن يستحقَّ الحدَّ عليه .

فأما التعلُّق بأن الكافر إذا دخل في الإسلام لا يلزمه قضاء الصلوات ، / وأن ٢٤٨ | ذلك يدلُّ على أنها لم تكن واجبة عليه فبيد ؛ لأنَّ القضاء فرض ثانٍ ، ولذلك قد ثبت وإن لم يكن المقضى ثابتا ، وقد سقط وقد كان ذلك ثابتا ؛ ألا ترى أن الحائض يلزمها قضاء الصوم ولم يكن الصوم في الأصل واجبا عليها ، وقد يسقط قضاء صلاة الجمعة وإن كان واجبا في الأصل . وقد ثبت بالدليل أن أفعال العباد لا تتقدم ولا تتأخَّر ، فلا يصحُّ أن يقال : إن ما لم يمتنع في وقت هو بيمينه اللازم لم في وقت آخر ، فإذا لا بدَّ من كونه غير الأول . وإذا كان غيرا له لم يمتنع أن يختلف شروطهما وأحكامهما . وإنما لم يصحَّ ذلك في الفعلين المتلين في حال واحدة ؛ لأنَّ الوجه الذي يقتضى كون أحدهما صلاحا وهو بصفة مخصوصة يقتضى كون الآخر بمنزلة في سائر أحكامه . فلماذا منعنا أن يتمكَّن - تعالى - في الفعلين المتلين في حالة واحدة بعبادتين مختلفتين ،

(١) الآية ٦٨ سورة الفرقان .

حتى يأمر بأحدهما وينهى عن الآخر ويوجب أحدهما ويبيح الآخر .  
ومما يبين ماقدّمناه أنه - تعالى - إذا كُلف فلا بدّ من أن يتضمن تكليفه وجوب التمكن والإقدار والاعطف ، ثم وجوب الإثابة حالاً بعد حال إلى مالا نهاية له ؛ لأن الدلالة قد دلّت على دوام الثواب . وإذا صحّ فيه - تعالى - ذلك لما كان ذلك الواجب يصحّ إيماده فيجب أن يصحّ مثله في الواحد منا إذا صحّ أن يصير بحيث يمكنه أداء ذلك الفعل من قبله أو قبل غيره .

وليس من صفة للكُلف أن يُعلم للكُلف الأفعال وصفتها ؛ على ما قوله من خالفنا في المعرفة . وذلك لأن الدلالة قد دلّت على أن الإنسان يصحّ أن يفعل الماراف كسائر الأفعال ، فيجب كما يصحّ أن / يكلفه الأفعال ألاّ يتمتع أن يكلفه المعلوم . وأنت ب ٢٤٨  
تجد ذلك مشروحاً من بعد إن شاء الله .

وليس من صفة للكُلف أن يريد من الكُلف إيماد الفعل على كل حال ؛ لأننا قد بينّا أن إيماد الفعل على جهة الإلجاء يُخرج التكليف من أن يكون ترميضا ، إلى باب الإلجاء ، ويخرجه من أن يصحّ التطرّق به إلى نيل الثواب . وفي ذلك إبطال البُنية بالتكليف وقد بينّا من قبل القول في ذلك ، ودلّلنا على أنه - تعالى - لو شاء من الكُلف الإيمان على كل حال لوقع منه ولم ينتفع به ، على ما قال - تعالى - : ( فلم يك<sup>(١)</sup> يفهمهم إيمانهم لما رأوا بأسنا ) .

الكلام في بيان جملة ما يقتضى التكليف وجوبه

اعلم أن التكليف منه - تعالى - كما لا يحسن إلاّ بعد شروط مخصوصة ومختص  
للكُلف ، فكذلك يقتضى وجوب أمور عليه - تعالى - لولا التكليف لما وجب

(١) الآية ٨٥ سورة طه .



ليصير بالتكليف ملزماً له . وذلك غير محتج ؛ لأنه قد يجب الفعل لمكان فعل تقدمه ؛ ألا ترى أن الواحد منا قد يجب عليه إذا ألزم غيره الشاقّ الموضّ ، وإذا عقد مع غيره عقد معاوضة البذل . ولم يكن لأحد أن يقول : إذا كان الأمر غير واجب لولا تقدم ما يقدم فهلاً قلتم : إنه غير واجب مع اللقمة ، فكذلك القول في التكليف .

فإن قيل : أستم تقولون : إن الوعد من الواحد منا بالشيء لا يقتضى / وجوبه ١٢٤٩ علينا ولا على القديم - جلّ وعز - فهلاً قلتم : إن التكليف لا يكون سبباً لوجوب اللطف وغيره ؛ قيل له : إنه لا يجب إذا ثبت كون الشيء سبباً لوجوب غيره أن يشبه به غيره بلا دليل يقتضى ذلك فيه ، ولا إذا ثبت في بعض الأمور أنه لا يقتضى وجوب غيره [ أن ] يحكم بمثله <sup>(١)</sup> على سائر الأمور بل يجب أن يقف الأمر فيه على الدليل . وقد صحّ أن الواحد منا إذا وعد غيره بشيء فإنما يحسن ذلك منه إذا أخبر عن عزمه ؛ لأنه لا يعرف العواقب ، ويمحور الاخترام قبل الإنجاز ، فلا يحسن منه أن يخبر بنفس الفعل مع تجويز كونه كاذباً . وإذا صحّ ذلك وكان العزم في الحال ثابتاً فلا وجه يقتضى وجوبه عليه ؛ لأن الخبر ليس بخبر عنه ، ومن عزم على فعل شيء لم يلزمه فعله ، فذلك قلنا : إن الوعد لا يقتضى وجوب الفعل . ولو أخبر بعض الخبيرين عن الفعل نفسه لكان وعده قبيحاً ، ولا يجوز أن يقتضى ذلك وجوب الواجب عليه . فإذا لم يثبت في الشاهد كون الوعد سبباً لوجوب الإنجاز فلا يصحّ مثله في القديم - تعالى - .

فإن قال : أليس قد ثبت أن من نذر الشيء يلزمه الوفاء به إذا لم يكن في معصية فهلاً دلّ ذلك على وجوب الوفاء بالوعد ؟ قيل له : إن ذلك إنما يجب سمياً . فأمّا من جهة العقل فإن وجوب الواجب لا يتنوّع بالأقوال والضمان والعزوم . فإذا ثبت بهذه الجملة أن الوعد في الشاهد لا يوجب الإنجاز فكذلك في النائب ، فذلك اخترا ما قاله شيخنا

(١) في الأصل : « مثله » .

٢٤٩ ب أبو هاشم - رحمه الله - من / ذلك ، دون ما ذهب إليه شيخنا أبو علي - رحمه الله - .  
وقد ألزمه - رحمه الله - ألا يصح أن يفي - سبحانه - بما وعده به إذا وعد بالتفضل ؛  
لأنه بالوعد قد صار واجبا ، وإنما وعد بالتفضل . وهذا باطل . ويؤيّن ، بأن الخير عن  
أنه سيفعل الشيء لا يخرج ذلك الفعل عن بابه ولا يكسبه صفة لم تكن له . فإذا كان  
الفعل مع عدم الوعد غير واجب فيجب ألا يحصل واجبا بتقديم الخير عنه . ولا يلزم على  
ذلك النذر وغيره لأننا قد بينا أن السمع اقتضى وجوب ذلك ، فكأنه - تعالى - علم أن  
الصالح للكلّف أن يفعل الحجّ إذا نذر على جهة الوجوب . وكذلك سائر العبادات ،  
ولذلك اختلف الحال فيه ، فربما وجب بالنذر الفعل ، وربما لم يجب بحسب ما علم  
- تعالى - من المصالح . وفيه ما تقوم الكفارة فيه مقام الوفاء به ؛ وفيه ما لا تقوم مقامه  
فإذا ثبت في الوعد ما قلناه لم يجب أن يكون التكليف بمثابة ؛ لأن التكليف بمنزلة  
إلزام الأمور الشائعة في الشاهد . فكما أنه يقتضى وجوب التمسكين بإراحة الملل  
والتعويض إذا وقع على بعض الوجوه ، فكذلك القول في التكليف .

وأما قول من قال : إنه - تعالى - لا يجوز أن يجب عليه الشيء فإن كان يقول :  
إنه - تعالى - لو لم يفعل الثواب والتمكين وغيره لم يستحقّ الذم - على ما يقوله بعض  
النجيرة - فقد بينا في أول باب العدل فساد ؛ لأننا قد دللنا على أن أحكام الأفعال  
لا تختلف ، وأن ما يقبح منا لو وقع مثله من القديم - سبحانه - وجب كونه قبيحا ،  
فكذلك ما يجب علينا إذا وقع / من القديم ، فيجب أن يكون واجبا ؛ لأن وجه  
الوجوب إذا حصل في أفعال الفاعلين وجب تساويها في وجوبها عليهم ، واختلاف  
الفاعلين لا يؤثر في هذا الباب . وإن أراد بذلك أنه لا يوصف - تعالى - بأن الواجب  
واجب عليه وإن كان للعلوم من حال الثواب وغيره أنه يستحقّ الذمّ لو لم يفعله فهو  
مخالف في عبارة ، لأنه قد أعطى معنى الوجوب فيه - تعالى - وسلب الاسم . وقد بينّا

أن وصف الواجب بأنه واجب يفيد أن القادر الممكن إذا لم يفعله يستحق الذم ؛ كما أن وصف التبيح يفيد أن من فعله على بعض الوجوه يستحق الذم . فإذا صح أنه - تعالى - كلف ولم يُبب من أطاعه لاستحقاق الذم ، تعالى عن ذلك ، فيجب أن نصف الثواب بأنه واجب عليه تعالى .

وإنما يتجنب وصف أفعاله - تعالى - بأنها فرض عليه ؛ لأن وصف الواجب بأنه فرض يقتضى أن مقدراً قدر إيجابه عليه ، فلما لم يجب عليه الواجبات من جهة غيره لم يوصف بذلك ، وإن وصف الواحد متاً به لما وجب عليه الواجب بإيجابه - سبحانه - ومثل ذلك قلنا : إن أفعاله توصف بأنها حسنة ، ولا توصف بأنها نذبة ، ولا العقاب من فعله يوصف بأنه مباح ؛ لما فيه من إيهام كون غيره مبيحاً له أو معرفاً له حال الفعل وليس يوجب<sup>(١)</sup> قولنا : إن الشيء واجب على زيد إبانة قص فنحن ذلك عن القديم - تعالى - ، ولا يقتضى معنى الإلجاء فيزال عن القديم سبحانه ، ولا ينشأ عن حقوق المشقة بالفعل فيحال إجراؤه على القديم - تعالى - فما الذى يمنع من أن يوصف بعض مقدوراته بأنه واجب ولازم إذا حصل منه - تعالى - ما يقتضى وجوب ذلك عليه ؟ وإنما المسند كذا أن يجب الشيء عليه من / قيل غيره . فأمّا إذا التزمه بفعله التكليف ٢٥٠ ب أو الألام فلا وجه يمنع منه ، لا من حيث اللغى ولا من حيث العبارة ، فكيف يصح أن يقال : إن إطلاق هذا الوصف عليه يوم فيجب أن ينشأ عنه . ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال : إن أفعاله لا توصف بأنها حسنة ؛ لما فيه من الإيهام . وهذا قول ينشأ فساده عن تكلف الإكثار .

فإن قال : أليس الواحد متاً إذا أمر غيره بفعل لا يتم إلا بآلة لا يلزمه التمكين بالآلة ، فكيف حكمتم بأن التكليف منه - تعالى - يقتضى وجوب التمكين وغيره ؛

(١) في الأصل : « يجب » .

قيل له : إنه متى علم الأمر أنه <sup>(١)</sup> غير ممكن مما أمره به ، وأن له سبيلا إلى أن يمكنه ،  
 ووقع الأمر منه على طريق التكليف فإنه يلزمه [الدم] <sup>(٢)</sup> إن لم يمكنه ويزيح <sup>(٣)</sup> علته ،  
 فلا فصل إذاً بين الغائب والشاهد . . وإنما لا يلزم الأمر التمكن وإزاحة العلة إذا  
 أمر بالأيانات ؛ لأنه غير مكلف لذلك ، وإذا أمر بما تعود منفعته إليه فيعتبر في التمكن  
 معادلة للضرر فيه للمنفعة بوقوع الأمور به . فأما إذا لم يقع الأمر كذلك فالحال فيه  
 كالحال في التكليف . وقد يفتأ أنه - جل وعز - لو كلف ولم يزرح السيلة لأدى إلى  
 كونه مكلفاً لا يطاق ؛ وقد بينا قبح ذلك ، فإذا لم يصح الخروج منه إلّا مع القول  
 بوجوب التمكن فيجب القول به ، وليس كذلك حال الأوامر في الشاهد ؛ لأن فيها  
 ما هذا حاله ، وفيها ما يفارق ذلك ، نجعلها باباً واحداً لا يصح . ولو أنه - تعالى - أمر  
 المكلف بالقبيح - تعالى عن ذلك - لم يلزمه التمكن والإثابة ، وإن كان الأمر قد  
 وُجد ، فليست العلة في ذلك الأمر فقط ، وإنما العلة / فيه التكليف على الوجه الذي  
 يحسن ويكون ترميضاً للنزلة العالية ، فلا وجه للقدح في ذلك بذكر بعض الأوامر التي  
 تقتضى على الأمر وجوب التمكن .

فإن قيل : كيف يجوز أن يقتضى التكليف وجوب الثواب الذي لا نهاية له ، وقد  
 علمنا أن إجماده ذلك مستحيل ، وما يستحيل وجوده يستحيل وجوبه ، فكأنكم حكمت  
 بأن التكليف يقتضى وجوب ما لا يصح وجوبه ، وهذا محال ؛ قيل له : إنما نبين من  
 بعد أن يجاب الثواب وإن لم يكن له نهاية يصح بأن يديم القادر لنفسه إجماده حالا  
 بعد حال ، وإن لم يخرج ما لا نهاية له إلى الوجود . وفي ذلك إسقاط المسألة .

فإن قيل : إذا كان التمكن من الآلام لا يقتضى وجوب الموضع عليه - تعالى -

(٢) زيادة اقتضاهما السياق .

(١) أى الأمور  
 (٣) كفنا . والأول : يزح .

إذا وقع الألم فهل قلتم : إن التكليف لا يقتضى وجوب الثواب عليه إذا وقع الفعل ؛ لأن الثواب لا يستحق بنفس التكليف ، وإنما يستحق بالطاعة ؛ كما أن العوض يُستحقّ بالألم لا بالتمكين ، وكلاهما من فصل العبد وإن كان التمكن من فعله - تعالى - ، قيل له : إن القصد بالتمكين من الألم ليس هو فعله فلا يجب العوض عليه - جل وعلا - إذا اختار للممكن الألم ، والقصد بالتكليف إيجاد ما يُستحقّ به الثواب ، فلا بدّ من أن يتضمن وجوبه عليه . ولو أنه - تعالى - مكّن من فعل ما يستحقّ به الثواب ولم يكلف لم يلزمه بذلك الثواب ، ولو أنه - تعالى - أباح للممكن الألم لكان قد التزم به العوض ، على ما قوله في إباحة ذبح البهائم ، وهذا يسقط ما سأل عنه .

فإن قيل : فما الذى يقتضى التكليف وجوبه على القديم - تعالى - ؟ قيل له : ثلاثة أشياء . منها التمكن لأن التمكن بالإقدار وغيره إذا تأخّر عن حال التكليف لم يجوز أن يقال أن / تقدمه شرط في حسن التكليف . فلا بدّ إنّا من القول بأن التكليف ب ٢٥١ يقتضى وجوبه عليه . ومنها الألفاظ لأنها تنقسم . فإقارن التكليف يكون تفضلاً ، من حيث كان له ألا يفعله - تعالى - بالأفضل التكليف معه ولم يتقدّم ما يقتضى وجوبه ، فكما أن التكليف تفضّل فكذلك اللطف للقارن له ، ويفارق التمكن الذى يتقدم التكليف . فأما التمكن الذى يفارق التكليف فالقول فيه كالقول في الألفاظ ، وإن ثبت في اللطف ما يجب تقدّمه لحال التكليف حلّ محلّ التمكن في أنه شرط في حسن التكليف ، وما تأخّر عن حال التكليف فلا بدّ من القول بوجوبه عليه . وسنذكر القول في ذلك في موضعه إن شاء الله . ومنها الثواب لأن التكليف يقتضى وجوبه بشرط أن يؤدى المكلف ما يجب عليه ولا يحبط ثوابه ، وكلّ ما لا تتم هذه الأمور الواجبة إلّا به فلا بدّ من وجوبه ؛ لأنه قد ثبت أن ما لا يصح أداء الواجب إلا معه على كل وجه فيجب أن يكون واجبا . ولذلك قلنا بوجوب الإعادة إذا أنفى الله - سبحانه - العالم .

فإنما الفناء فيجب أن يُنظر فيه . فإن كان من الألفاظ حكم بوجوبه ، وإلا كان من قبيل الجنس الذي يجرى مجرى القطع بين حال التكليف وبين حال الثواب ، ولا يصح القول بوجوب الشيء إلا بعد ثبوت كونه مقدورا ونحن ندل الآن على أن هذه الواجبات مقدورة ، ثم نبين القول في وجوب ما اختلف الناس في وجوبه إن شاء الله .

### الكلام في الفناء والإعادة

#### فصل في جواز الفناء على الجواهر

١٢٥٢

اعلم أن العقل يجوز فيه<sup>(١)</sup> أن يصح فناؤه ، ويجوز أن يستحيل ذلك فيه . فطريقه من جهة العقل التجويز ؛ لأنه لا دليل يقتضى القطع على أحد الأمرين . وما اتقى الدليل فيه وجب التوقف فيه ، على ما نقوله في سائر المصالح الشرعية .

فإن قيل : ما أنكرتم أن العقل يدل على صحة الفناء عليه ؛ لأنه لو لم يصح ذلك لأدّى إلى وجوب وجوده أبدا واستحالة العدم عليه ، وذلك يوجب أنه مثل القديم . تعالى - ؛ لأنه إنما بان من غيره لوجوب وجوده ؛ قيل له : إن الذى به خالف القديم - تعالى - غيره كونه قديما ؛ لأن ذلك يقتضى فيه أن الوجود حصل له لما هو عليه في ذاته لا لعلّة ولا عن الفاعل . والجواهر لو ثبت وجوب وجودها في المستقبل لم يقتض ذلك فيها وجوب الوجود على وجه تستغنى عن الفاعل ، فلا يجب لو وجب وجودها أن تكون مثلاً للقديم - تعالى - .

وليس له أن يقول : إن الصفة النفسية متى وجبت للموصوف في سال ما اقتضت مخالفتها لغيره ، فلا فرق بين وجوب الوجود في بعض الأحوال ، وبين وجوبه فيما لم يزل ؛

(١) أى في الجوهر .

كما أن اللغات لو حصلت سوادا في بعض الأوقات لاحتضى ذلك مخالفتها لغيرها ما يقتضيه إذا كان سوادا في كل حال . وذلك لأن الصفات النفسية تنقسم . ففيها ما تقع الإبانة بها نفسها ، فكل ما استحقها فلا بد من أن يخالف غيره ، وإن كان لا بد من أن يستمر استحقاقه لها . فأما إذا اقتضت الإبانة وجه استحقاق الموصوف لها لاجها نفسها وجب اعتبار جهة الاستحقاق دونها . وقد علمنا أن القديم — سبحانه — لا يخالف غيره بالوجود لأن غيره قد شاركه فيه ، وإنما خالف غيره باستحقاقه ذلك على وجه يرجع إلى ذاته . وقد بينا أن الوجود إنما يرجع إلى ذاته متى لم يحصل بالفاعل ، وذلك لا يتم إلا في القديم ؛ لأن الجواهر لو وجب الوجود لها لم يخرجها ذلك من الحاجة في الوجود إلى موجب ، وكل صفة حصل للموصوف عليها بالفاعل أو لعل لم تقع بها<sup>(١)</sup> الإبانة على وجه .

وبعد ، فإن الجواهر لو لم يصح أن تنقضي لم يجب أن تكون كالقديم — تعالى — في وجوب الوجود لها ؛ لأنها قد كان يصح ألا توجد في هذه الأوقات فكون معدومة ؛ لأنها إنما وجدت باختيار الفاعل ، وذلك يستحيل في القديم — تعالى — . على أنه لا فرق بين من أوجب بذلك التشبيه بين القديم — تعالى — وغيره وبين من قال : لا يجوز في الحوادث إلا أن تنقطع ؛ لأنها لو لم تنقطع ولم يكن لها آخر لحلت محل القديم — سبحانه — الذي لا آخر له ، فيصح بذلك مذهب جه<sup>(٢)</sup> : أن الجنة والنار تفتيان .

فإن قيل : هلا قلتم : إن العقل يدل على جواز فناء الجواهر ؛ لأن القادر على الشيء يجب كونه قادرا على ضده ؟ قيل له : ليس الأمر كقدر ؛ لأن في الحوادث ما لا ضده . وإنما يجب ذلك متى ثبت أن له ضدا مقهورا ، فيجب أن يكون القادر عليه قادرا على جنس ضده . ولا دليل في العقل على أن للجواهر ضدا ، فلا يصح ما ذكرته .

(١) في الأصل : « به » .

(٢) هو جهنم بن صفوان . وانظر الكلام على آرائه في الملل والنحل للمهرستاني على هامش الفصل لابن حزم ١٠٩/١ .

فإن قال : هَلَّا قُلْتُمْ : إن في القتل دلالة على ذلك ، وهو أن كل مقدور يصح البقاء / عليه فلا بد من أن يكون له ضد . يدل على ذلك أنا اعتبرنا ماهذا حاله ، فوجدناه على اختلافه واختلاف وجوه اختلافه قد يشترك في أن له ضدًا .

٢٥٣

قيل له : إن الوجود لا يدل على الأحكام . وقد بينا ذلك فيما سلف ، فيجب أن يظهر ماله وجب في هذه القدورات الباقية أن لها أصدادا ، ويبين أن ذلك إنما وجب فيها لكونها مقدورة باقية ليتم ما ذكرته . فإن قال : إذا رأيت فيما لا يبقى مالا ضده ، ورأيت ما يبقى له ضد علمت بأن الالة فيه صحة بقائه ؛ قيل له : ليس الأمر كما ظننته ؛ لأن فيما لا يبقى ماله ضد ، وفيه مالا ضد له . وإنما كان لما أوردته شبهته لو اشترك الكل في أنه لا ضد له .

وبعد ، فإن فيما يبقى مالا ضد له أيضا ، وهو الاعتماد والتأليف والحياة ؛ على ما حصله شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - آخر ، فما ادّعت استمرار الوجود فيه فباطل . فإن قال : إنه وإن كان لا ضد له فلما يحتاج إليه ضد ، ويمر ذلك في أنه يقتضى كون القادر عليه قادرا على ما ينافيه مجرى نفس الضد ؛ قيل له : إذا صح أن في القدورات الباقية مالا ضد له أصلا فالذي يمنع من أن يكون فيها مالا ضد لما يحتاج إليه بالآ يحتاج في وجوده إلى غيره . وقد ثبت في الجوهر أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره كحاجة التأليف .

وبعد ، فإن ما ذكره السائل إنما يصح في ضد الشيء بالحقيقة ، فأما ضد ما يحتاج إليه فلا يجب أن يكون القادر على الشيء قادرا عليه ؛ ألا ترى أن الواحد منا يقدر على القتل ولا يقدر على الحياة لما كان ضدًا لما يحتاج إليه . ومتى / قدر على الإرادة قدر على الكراهة ؛ لأنها ضد في الحقيقة . فإن قال : إن الجواهر مقدورة له - عز وجل - ولا يجوز أن يكون في اجتناس القدورات مالا يقدر - تعالى - عليه فيجب إذا كان له ضد أن يكون - تعالى - قادرا عليه على أي وجه ضاده ؛ قيل له : قد بينا أنه لا دليل يقتضى

٢٥٣ ب



أن له ضِدًّا أصلاً ، فلا يصحّ ما ذكرته . وإنما أوردنا ما قدّمناه ليبينَ فساد الطريق التي غلّطتها مسلّمة ؛ لأنّ المسلّم من ذلك أن القادر على الشيء قادر [ على ] ما يضافه بنفسه لا بواسطة .

فإن قال : إن القادر على الشيء يجب أن يكون قادراً على ما يتغنى به ، وإلّا اقتضى ذلك كونه في حكم الملجأ إلى ذلك الفعل والمضطرّ إليه ؛ لأنه بعد الإيجاد لا يمكنه الانفكاك منه ؛ قيل له : إن الذي ذكرته لو صحّ لكان إنما يصحّ في الأفعال الباشرة التي تحلّ في بعض القادر متناً ، فكان من حيث لا يمكنه بعد إيجاده أن ينفيه يصير بمنزلة المضطرّ إليه . وأما من لا يحلّه أفعاله فهذه الطريقة غير صحيحة فيه . ولذلك لا تصحّ في التولّد ؛ لأنّ الواحد متناً قد يمكنه إيجاد التولّد ، ثم يتعذّر عليه نفيه ، وقد يقدر وهو على صفة أن يفعل التولّد ولا يصحّ أن يفعل ضده . وإذا صحّ ذلك في التولّد فبأن يصحّ ذلك فيما يخترعه أولى .

فإن قيل : إنه - تعالى - إذا أوجد الجواهر فلو لم يوصف بالقدره على ضدها لم يصحّ أن يخلو منها ، ولو جاز ألا يصحّ منه انخلو من فعل آخر لا يجوزن ذلك أزلاً ، قيل له : إنما لم يجرّ ألا<sup>(١)</sup> يخلو من الفعل فيما لم يزل ؛ لأنّ كون الفعل موجوداً لم يزل يتناقض ، وإثبات قديم معه يستحيل ، وليس كذلك إذا لم يخلُ من فعله فيما بعد .

١ ٢٥٤

فإن قيل : إذا وجب كونه - تعالى - أولاً لكل موجود وسابقاً له فيجب كونه - تعالى - آخرها الموجودات ومتأخراً عنها ؛ قيل له : الذي له وجب كونه أولاً لما ما قدّمناه من الملة ، وليست بموجودة في وجوب تأخره عنها . فإن قال : أليس قد وصف<sup>(٢)</sup> - تعالى - نفسه بأنه الأول والآخر ؟ قيل له : هذا رجوع منك إلى السمع ، وذلك بما

(١) في الأصل : « أن » .

(٢) أي في قوله تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » في الآية ٣ من سورة الحديد .

لا نأباه ، وإنما أنكرنا ذلك من جهة العقل . فإن قيل : هَلَّا قلتم : إن العقل يقتضى أن  
الفناء لا يصح على الجواهر للوجوه التى قدمتموها ؟ قيل له : إنما يقتضى ذلك عدم الدلالة  
على صحة فنائها . فأما أن يدلّ على أنها لا يصحّ أن تنفى ففعال ؛ لأننا نجوز أن يكون  
لها ضد مقدور كما نجوز خلافه . فإن قيل : هَلَّا قلتم بأنه لا يجوز أن يكون لها ضد ، لأن  
من حق الضدين أن يتعاقبا على غيرهما فيصح أن يتناقبا ، وذلك لا يصح فى ضد الجواهر  
لو كان فيجب القطع على أنه لا ضد له ؛ قيل له : إن تضاد الأشياء مختلف<sup>(١)</sup> الأحكام .  
فمنه ما يتضاد على المحلّ ، ومنه ما يتضاد على الواحد منا بأن يوجد فى بعضه . ومنه  
ما يتضاد على المحلّ لا فى محلّ كإرادة القديم - تعالى - وكراهته . فإذا اختلفت أحكامه  
لم يمتنع أن يكون للجواهر ضد وإن خالف حالها حال سائر للتضادات . فإن قال : إنها  
وإن اختلفت أحكامها فهي متفقة فى أنها لا تتضاد إلا على غيرها من محلّ أوحى ، وأنه  
لولا ذلك النيز لم يصحّ تنافيا فيجب ألا يصحّ فى الجوهر أن يكون له ضد إذا كان هذا  
الحكم لا يصح فيه ؛ قيل له : إنه لا يمتنع أن يضاد الشيء غيره بأن يوجد / جميعا لافى محلّ  
فمنى حصل لأحدهما مجرد الوجود<sup>(٢)</sup> من غير تعلق بالنيز تنافى ما حاله كماله فى الوجود ،  
فإذا لم يمتد ذلك وجب التوقف فيه على الدلالة .

٢٥٤ ب

فإن قيل : هَلَّا قلتم : إن العقل يدلّ على أن لا ضدّ للجواهر ؛ لأنه لو كان له ضدّ  
لوجب أن يكون لنا طريق إلى إثباته كسائر الأجناس ، فلما لم يثبت ذلك وجب القضاء  
بأن لا ضدّ له أصلا . أو لستم تؤمنتم بمثل هذه الطريقة إلى أنه - تعالى - لا يجوز أن  
يكون عالما بلم ؛ لأنه لو كان<sup>(٣)</sup> يجب أن يكون فى العقل طريق إلى إثباته ، أو لستم  
تتوصلون بمثله إلى إبطال أصول من ادعى فى الجسم معانى غيره ، أو لستم تتوصلون بمثله

(١) فى الأصل : « مختلف » .

(٢) فى الأصل : « متعلق » .

(٣) أى لو كان عالما بلم ، أو كان متناهما ، فقلوه : « يجب » جواب لو .

إلى إبطال القول بالمائية<sup>(١)</sup>؟ قيل له : إن كل معنى لو كان ثابتاً لتغيرت به أحوال المحل أو الجلة فيجب نفيه إذا لم يثبت التغير<sup>(٢)</sup>؛ لأننا لو لم نقل بنفيه لأدّى إلى الجهالات ، وليس كذلك ضدّ الجوهر ؛ لأنه لو كان لم يقتض تغير الوصف على اللوصف ، وإذا لم يقتض ذلك لم يجب نفيه لفقد الدليل العقلى عليه . وإنما أبطلنا القول بالمائية لأنها لو كانت لوجب أن يقتضها العقل ؛ كما يجب فيما طريق معرفته الإدراك أن يقتضيه الإدراك ، وضدّ الجوهر لا يصحّ أن يقتضى في الجوهر حالاً فتصحّ هذه الطريقة فيه ، ولا هو ممّا يجوز أن يوجد مع وجودها فيصحّ اختبار حاله ، فلذلك صحّ التوقف على السمع في إثباته .

فإن قال : أولستم تقولون إن السمع إنما يتوصل به / إلى معرفة أحكام الأشياء دون إثبات ذاتها؟ ومتى قلّم : إنه يوصل به إلى إثبات الفناء نقضت هذه الجلة ؛ قيل له : إنا في الحقيقة لا نصل بالسمع إلا إلى معرفة حكم الجواهر ، وهو أن عدمها وفناءها يصحّ ثم ننتبر من جهة دليل العقل - فإذا علمنا أنها لا تصحّ أن تبقى إلّا لمعنى قضينا به ، فلم نرجع في التحقيق في إثبات الضدّ إلا إلى طريقة العقل ، ورجعنا في إثبات الحكم للجواهر إلى طريقة السمع ، وذلك يزيل ما يورثه من النقض .

### فصل يتصل بذلك

فأما الذى يدلّ من السمع على أنه - تعالى - يُفنى الجوهر فوجوه . منها قوله - سبحانه - : ( هو الأول والآخر<sup>(٣)</sup> ) ، فلا يخلو من أن يريد بقوله : هو الآخر أنه للوجود بعد وجود كل شيء وإن جاز في الموجودات أن توجد في ذلك ، أو أن يكون

(١) يريد للمائية وهى حقيقة الشيء وحده .

(٢) في الأصل : « للتغير » .

(٣) في الآية ٣ سورة الحديد .

المراد بذلك أن يتأخر وجوده فلا يوجد غيره معه أبداً ، كما تقدم وجوده ، فلم يصح وجود غيره معه أبداً . وقد ثبت بالدلالة أن الثواب دائم ، وأنه لا ينقطع ، وأن الثواب لا بد من أن يبقى أبداً ، فلا يصح حمل الآية على هذا الوجه ، فلم يبق إلا أن المراد به أنه يوجد بعد وجود سائر الموجودات ، كما وجد قبل وجودها . وذلك لا يصح إلا بأن يفنى الجواهر ، على ما قلناه . وبطل بذلك قول جهم إذ<sup>(١)</sup> تأول ذلك على أن الثواب ينقطع ، وأن الثواب<sup>(٢)</sup> [ يفنى ] لأننا قد بينا أن العقل يمنع من ذلك . ومتى احتملت الآية وجهين وبطل أحدهما / بدليل العقل ثبت الوجه الآخر .

ب ٢٥٥

فإن قيل : أليس التقدم والتأخر قد يستعمل في غير صفة الوجود ، فهلا قلتم : إن المراد بالآية أنه الأول والآخر في غير صفة الوجود ؟ قيل له إن قولنا : أول وآخر إذا أطلق لا يعقل منه إلا أنه موجود قبل وجود غيره أو بعد وجود غيره . وإنما يعقل منه غير ذلك إذا قيّد ؛ كما أن قولنا : فوق وتحت إنما يفيد الأماكن ، ومتى قيّد صح أن يستفاد به غيره ؛ كقوله - تعالى - :<sup>(٣)</sup> وفوق كل ذي علم عليم . وبعد ، فإنه لا خلاف بين أهل التفسير أن المراد بذلك هو الوجود دون غيره ، فلا وجه لما سأل عنه .

فإن قيل : هلا حمل قوله : هو الأول والآخر على الجواز ؛ كما حمل قوله ( هو الظاهر والباطن ) على الجواز ؟ قيل له : إنما صح<sup>(٤)</sup> حمل كلامه - سبحانه - على الجواز متى لم يكن له في الحقيقة مسأغ . فأما إذا صحّ حمله على الحقيقة فحمله على الجواز بلا دليل لا يصح . وإنما قلنا : إن قوله : ( هو الباطن ) مجاز ؛ لأن حقيقته لا تنصح إلا في الأجسام ،

(١) في الأصل : « إذا » . سقطت منه العبارة في الأصل .

(٢) الآية ٧٦ سورة يوسف . (٣) كذا في الأصل . والأولى : « يصح » .

(٤) كذا في الأصل . والأولى : « يصح » .

غفلناه على أن المراد به العلم بالأمور الباطنة . وكذلك حملنا قوله : ( هو الظاهر ) على أن المراد به : هو القاهر المستعلي ، وذلك حقيقة في الظهور والغلبة . ولا يجب في الألفاظ متى اقتضى الدليل حمل بعضها على المجاز حمل باقيها عليه ، من غير ضرورة تقود إليه .

ومنها قوله - تعالى - : ( كل من <sup>(١)</sup> عليها فان ) حقيقة الفناء هو المدم ، فإذا جعل ذلك وصفا لمن عليها اقتضى الظاهر بأن <sup>(٢)</sup> من عليها يفنى ويُدَم . فإن قال : ما أنكرتم أن المراد به الموت دون الفناء ؛ لأن أهل اللغة قد يقولون فيمن مات : إنه فنى وهلك ، بل لا يقولون للفناء في الحقيقة سواء ؟ قيل له : إنهم قد عقلوا فناء الأعراض وإن لم يعقلوا فناء الجواهر . ومتى صح تصورهم لذلك وجب حمل كلامهم عليه دون المجاز ، فلا يجوز حمل الكلام على الموت ؛ لأن ذلك فناء الحياة لا فناؤهم ، والكاتب قد نطق بأنهم يفنون ، لا حياتهم تنفى .

فإن قيل : هلا قلتم : إن حمله على هذا الوجه أولى ؛ لأنه خص - سبحانه - من عليها دون سائر الأجسام <sup>(٣)</sup> فيجب حمله على الموت الذي يصح فيمن عليها ويختص ؛ دون الفناء الذي يتم الأجسام ، وإلا أدى إلى ألا يكون لهذا التخصيص فائدة ؟ قيل له : هذا يوجب ألا يكون لتخصيص من عليها بالموت فائدة ؛ لأن البهائم قد تموت ولا تدخل في هذا الكلام ؛ لأن لفظة من لا تتناول إلا العقلاء ، ومتى قلت : إنها متناولة للبهائم وتركتم الظاهر صح لنا أن نقول : إنها متناولة لجميع الأجسام .

فإن قلت : إنه - سبحانه - وإن أراد الموت الذي يصح فيهم وفي غيرهم فلا يمتنع أن يذكرهم لبعض الفوائد ؛ قيل لك مثله فيما نذهب نحن إليه ، وإنما يجب أن يتكلف

(٢) كذا في الأصل . والأولى : « أنه » .

(١) الآية ٢٦ سورة الرحمن .

(٣) في الأصل : « الأحكام » .

فائدة لا كلام متى كان الاستدلال به لا يتم إلا ببيان فائدته . فأما إذا تمّ دونه لم يجب تكلف ذلك ، وإن كان لا يتمتع أن يكون - تعالى - إنما خصّ العقلاء ليعرفهم أن التكليف سينقطع عنهم بالفناء الذي هو باب تبييد حال الثواب من حال التكليف أدلّ من انقطاع التكليف بعده ليكونوا أقرب إلى أن يفعلوا الطاعة لحسنها في العقل

٢٥٦ ب لا المنافع / ولا على وجه الإلجاء . وهذه الطريقة مختصّة بالمتكلف دون غيره .

وقد سقط بما قدّمناه قول من يقول : إذا حملناه على الموت اخضع بذلك . ويسقط العاقلة ؛ لأنّ الفناء يختص كل جزء . ومتى حملناه على الموت اخضع بذلك . ويسقط أيضا قول من يقول : إذا حملناه على الموت أدى إلى توفية العموم حقّه . ومتى حملناه على الفناء اقتضى خلافه ؛ لأنه يقول : بأن كل عاقل يقضى وإن حكمنا بفناء غيرهم معهم . وبما يحقّق ما قلناه قوله - سبحانه - عاطفا على ذلك : ( ويبقى وجه ربك ) فإذا كان المراد بذلك أنه - تعالى - يبقى موجودا - لأن إطلاق لفظة البقاء تفيد ذلك - فيجب أن يكون المراد بما تقدّم الفناء المضادّ للبقاء دون غيره .

ومنها قوله - تعالى - : ( كل شيء <sup>(١)</sup> هالك إلا وجهه ) ، فلا يخفى من أن يراد بالهلاك الفناء على ما نقول ، أو المراد به الموت والتفجير بالذبول وغيره . وقد علمنا أن حمله على خلاف الفناء يقتضى التخصيص ؛ لأن الموت والذبول لا يصحّان إلا لبعض <sup>(٢)</sup> الأشياء دون بعض ، ومتى حملناه على الفناء أدى إلى إعطاء العموم حقّه ، فيجب حمله عليه ، هذا مع تسليم أن الهلاك يحمل هذه الأمور . فأما إذا ثبت [ أن ] ظاهره يفيد الفناء صحّ التعلّق به من غير ذكر ما أوردناه من التفسير .

ومّا يدلّ على أن المراد به الفناء قوله - تعالى - : ( إلا وجهه ) على جهة الاستثناء . وقد علمنا أن المراد فيه سبحانه أنه لا يفنى ، فيجب أن يكون المراد به تقدّم إثبات الفناء

(١) الآية ٨٨ سورة التمس .

(٢) في الأصل : « بعض » .

فإن قيل : أليس في الاستثناء ما لا يصح أن يفنى وهو ما قد تقضى / من مقدورات العباد ، وما لا يبقى <sup>(١)</sup> من مقدوراته - تعالى - وما لم يوجد الله - تعالى - أصلاً من مقدوراته ، فكيف يصح قولك : إن حله على الفناء أعطى العموم حقّه ؟ قيل له : إذا كان أحد التأويلين يقتضى من التخصيص أقل مما يقتضيه التأويل الآخر صار أولى ، فصار بأن يكون قد وفى حق العموم فيه أولى ؛ لأن العموم قد وفى حقّه بالأخص منه شيء ، وقد وفى حقّه بأن يبقى من جلته ما يمكن أن يبقى فيه . وقد اعتمد شيوخنا في ذلك أيضاً على الإجماع وأنه لا خلاف أنه - تعالى - يُفنى العالم ثم يُعيدّه . وقد حكي عن بعض العلماء ، في هذا الباب الخلاف ، وهذا لو صح لم يمتنع ما ذكرناه ؛ لأن الحال في ذلك في الصحابة والتابعين ومن بعدهم أظهر من أن يصح أن يدعى فيه الخلاف ؛ لأن الإجماع على ذلك من الأمور المأثمة الفاشية الظاهرة . وإنما يمكن أن يتأول إجماعهم على أن المراد به الموت دون الفناء ، وهذا لا يسوغ في الإجماع ؛ كما لا يسوغ في إطلاق الكتاب .

### فصل في أن فناء الجواهر لا يصح إلا بضد

قد ثبت أن الباقي لا ينتفى مع جواز الوجود عليه إلا بضد ، أو ببطان ما يحتاج إليه في الوجود أو البقاء ؛ لأنه متى لم يحدث ما ذكرناه لم يكن بأن ينتفى أولى منه بأن يبقى ، ويستمر له الوجود . فإذا صح ذلك ، وثبت في الجواهر أنه يجوز البقاء عليها ، وأنه لا حال يشار إليها إلا ويجوز أن تبقى إليه ، وثبت أنه لا يحتاج في وجودها إلى غيرها ؛ لأن / الشيء إنما يحتاج في وجوده إلى غيره إذا كان حالاً فيه ، فأما على خلاف هذا الوجه فإنه لا يحتاج الشيء إلى غيره ، وإن صح حاجة الشيء إلى غيره متى تعلق

(١) كذا في الأصل . وكان الصواب : « يفنى » .

الحكم للوجوب عنه بحكم غيره ؛ كحاجة الإرادة إلى الاعتقاد . وقد علمنا أن هذه الوجوه مستحيلة على الجواهر ؛ لأن الحلول عليها مستحيل ، ويستحيل عليها أن توجب حكماً لغيرها . فإذا صحّ ذلك ثبت أن انتفاءها لا يكون إلا بضدّ .

فإن قيل : إنها محتاج في وجودها إلى الكون <sup>(١)</sup> في بقائها إلى البقاء . فلتنفي عند انتفاء أحدهما ؛ قيل له : قد ثبت بالدليل أن الكون يجوز عليه البقاء ولا ينتفي عن الحل مع وجوده إلا بضدّ لأنه لا يحتاج في وجوده إلى أمر سوى محله ، فلا يصحّ مع وجود الحل أن ينتفي الكون إلا ويختلف كونه غيره ، فكيف يقال : إن الحل ينتفي بانتفائه . فأما البقاء فقد بينّا فيا تقدّم أنه لا دليل يقتضى ثبوته ، بل الدلالة قد دلّت على أن الجواهر تبقى ويستمرّ بها الوجود من غير معنى ، فلا يصحّ ما سألت عنه . وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - : لو ثبت أنه يبقى ببقاء لم يصحّ القول بأنه - تعالى - ينفيه <sup>(٢)</sup> بالآ لا يفعل البقاء ؛ لأن ما لم يوجد من البقاء ليس له بالقديم تعلق حتى يكون إضافة بقاء الجواهر إليه أولى من إضافته إلى غيره . فإذا صحّ أنه - عز وجل - هو المُنْفِي لما ، فيجب ألاّ يحمل علّة فئاتها ما لا يصحّ معه إضافة الفناء إليه ؛ فكيف يصحّ أن الجوهر ينتفي بالآ لا يوجد البقاء . وهل ذلك إلا القول بأن الموجود الباقي ينتفي بالآ لا يوجد الفاعل مقدوره ، وإنما صحّ انتفاء الباقي بأمر يطرأ فينفيه ولم صار في حال يكون / الجوهر منتفياً ، سيما مع ثبوت حاجة البقاء إلى الجوهر في الوجود . وكلّ ذلك يُبطل هذا القول ؟

١٢٥٨

فإن قال : هلاً قلتم : إن الجوهر ينتفي بأن ينفيه القديم - سبحانه - من حيث يقدّر على إعدامه من غير إيجاد ضيّده ؟ قيل له : إن قدرة القادر لا تتعلق بإعدام الشيء ،

(١) في الأصل : « أو » .

(٢) في الأصل : « معه » .



وإنما تتعلّق بإحداثه . وقد دللنا من قبل على أن القادر لا يقدر على الشيء إلا على طريق الحدوث . وبيننا في فصل مفرد أن القدرة على إعدام الشيء لا تصح . وأوردنا فيه من الأدلة ما ينفي عن ذكره الآن . وبيننا أن القول بذلك يؤدّي إلى إثبات مقدور لقادرين من حيث يصحّ منا إعدام فعل الغير ، وأن القادر على الشيء على بعض الوجوه يجب كونه قادرا عليه على سائر الوجوه للتماقّة بالفاعل ، وبيننا أنه يؤدّي إلى أن يصحّ أن يفعل الحياة وغيرها ممّا يصحّ أن يعدمه . وقد نقصينا القول فيه .

فإن قال : هلاّ قلتم : إن الجوهر ينتفي من غير حدوث حادث ؛ لأنه في نفسه لا يبقى ؟ قيل له : إن العلم بأن الواحد ممّا هو الذي كان مريدا بالأمس ضروري . وذلك يقتضى جواز البقاء عليه ، وإذا صحّ في الحى أن يبقى وجب مثله في غيره ؛ لاتفاق الكل في الجنس .

فإن قيل : هلاّ قلتم : إنها تنفي لأنه تعالى هو الذي يُحدثها حالا بعد حال ، ولا تكون حادثه إلا بقصده إلى إحداثها ؟ قيل له : لو كان مايقوله - سبحانه - يحدثه حالا بعد حال ومتى لم يحدثه فنى لوجب مثله في أفعالنا ، فكان يجب إذا فعلنا التأليف في الأجسام ولم يحدثه حالا بعد حال أن يبطل ، وألا يبقى الجسم مؤتلفا ملتصقا ؛ لأنه لا يمكن أنه - سبحانه - يفعل التأليف حالا بعد حال من جهة العادة ؛ لأنه كان يجب ألا يستمرّ على وجه واحد / . ولا يمكن أن يقال : إن التأليف يولّد التأليف ؛ لأنه لو ولّد لوّلده في الحال لصحّة اجتماعهما ، فكان ذلك يوجب إثبات مالا نهاية له . وفي علمنا بفساد ذلك أجمع دلالة على أن ماقلناه من التأليف باق فيه ، ولولا أنه يبقى لوجب فيها بفعله القديم - تعالى - من التأليف في أكلجّر حالا بعد حال أن يقتضى منعا مرّة ، وألا يصعب علينا تفرقه مرّة [ فهو <sup>(١)</sup> ] تعالى إن أحدثه وقصد إلى ذلك فلا بدّ من أن

ب ٢٥٨

(١) زيادة يقتضيه السياق .

يُمتنع ذلك علينا ، وإن لم يقصد ذلك فيجب أن يسهل تفرقه علينا ولا يصعب ، وفي بطلان ذلك دلالة على أن التأليف يبق ولا يجب أن يُحدثه الحديث حالا بعد حال ، وما أوجب ذلك في التأليف يوجب في الجواهر . وقد تَقَصَّينا ذلك في كتاب ما يبق وما لا يبق .

فإذا ثبت أن الجواهر لا تنفني لهذه الأمور لم يبق إلا أنه <sup>(١)</sup> إنما تنفني بضد ، وأنه تعالى — هو المختص بالقدرة على ذلك الضد . ولذلك اختص بأن صار هو النافي للجواهر وللفننى لها ، وأنه في مضادة الجواهر ومنافاته بمنزلة منافاة السواد البياض . وقد بينا من قبل أنه لا يجب ألا ينافى الشيء غيره وبضاده إلا متى تعلقا بالشيء الواحد من محلٍّ أو حى ، وأنه لا يمتنع أن يضاد الشيء غيره على خلاف هذا الوجه إذا دلَّ الدليل عليه ؛ كما لم يمتنع مضادة الإرادة للكره لافى محلٍّ ، لما ثبت ذلك بالدليل .

### فصل في أن الضدَّ الواحد من ضدَّ الجوهر يجب أن ينفى الجواهر أجمع

٢٥٩ | / الأصل في ذلك أن من حق ما ينافى غيره أن يساويه في الوجود على الوجه الذى وجد عليه في نفي وإثبات . ومتى لم يشتركا في هذا الوصف لم يناف أحدهما الآخر وإن كانا بتضادان في الجنس . يبين ذلك أن السواد في أحد المحلَّين لا ينافى البياض في المحلِّ الآخر وإن كان صفتها كصفتها إذا حصلوا في محلٍّ واحد ونافى أحدهما الآخر . ومتى كان المحلِّ واحدنا نافى أحدهما الآخر لأمر زائد على ماها عليه في الجنس ، وهو أنهما قد استويا في الوجود على الوجه الذى وجدا <sup>(٢)</sup> عليه . وكذلك القول فيما يتعلق بالجلَّة أو بالحي .

فإذا صحَّت هذه الجلَّة وجبت مفارقة منافاة الشيء لغيره لتعلق الشيء بغيره ؛ لأن

(١) أى الحال والشأن . (٢) في الأصل : « وجد » .

الاعتقاد والإرادة قد يتعلقان بغيرهما وهو معلوم فضلا عن أن يكون مساويا لهما في الوجود ، وكذلك العَرَض قد يختص بمحلّ دون محلّ وإن لم يكن هناك عِلَّةٌ يبين بها عَرَضٌ من عَرَضٍ أو محلّ من حيث لم يؤثر في محله تأثير الضدّ فيما ينافية .

فإذا صحّت هذه الجملة وثبت أن القناء بضادّ الجوهر وينافيه ، فلا بدّ من أن يعتبر في منافاته له مساواته له في الوجود مع كونه في جنسه مضادّا له ، وقد علمنا أن الجوهر لا يتعلّق بغيره ، وإنما يحصل موجودا لاقى محلّ ، فالقناء إتما ينافية بأن يحصل موجودا على هذا الوجه ، وصار ليس يُفنى مجرد وجودهما عن تعلّقهما بالتر في أنه معتبر في منافاة أحدهما للآخر بمنزلة تعلّق الضدّين بالمحلّ إذا تضادّا عليه . فلو أن الأمر كذلك لم يصحّ أن بضادّ الجوهر أصلا ؛ لأنه لا بدّ على ماقدّمناه من أن نعتبر / في مضادّته له حكما زائدا على الجنس والوجود ، فلم نعتبر ما ذكرناه لم ينافه <sup>(١)</sup> أصلا ، وصار نقيّ تعلّقهما بالتر في أنه حكم زائد يعتبر به مضادتهما بمنزلة الحكم الجارى تجرى الإثبات للمعتبر في سائر للتضادات .

فإذا صحّ ذلك وثبت أن الشيء متى وُجد على الوجه الذى بضادّ غيره كان حكمه مع بعض ما يضادّه في الجنس والوجه الذى ذكرناه حكمه مع سائر ما يضادّه ، وجب أن ينافى الكلّ . يدلّ على ذلك أن السواد الواحد إذا طرأ على محلّ فيه أجزاء من البياض فيجب أن ينفى كلها ؛ لما ذكرناه من العلة . فيجب متى وجد الواحد من ضدّ الجوهر - وحكه في جنسه وفي الوجه الذى عليه بضادّ الجوهر وينافيه مع بعض الجواهر حكمه مع سائرهما - أن ينفي الكلّ على حدّ واحد . وقد سقط بما قدّمناه قول من يقول : إنه ينافى البعض دون البعض لانهلة ؛ كما يختصّ العَرَض بأحد الخللين دون الآخر لانهلة ؛ لأننا قد بينّا أنه لا بدّ في المناقاة وللضادّة من اعتبار التناقى في الجنس والاشتراك في حكم زائد

(١) في الأصل : « ينافيه » .

على مجرد الوجود في نفي وإثبات وسقط بهذا قول من يقول : إذا جاز في الإرادة أن تتعلق بمراد دون مراد وإن كان حالها معها على حد واحد ، فهل جاز مثلها في منافاة الشيء لغيره ؟ لأننا قد بينا الفرق بين الأمرين ، ولذلك قد يصح أن يزيد أحد السوادين الحالين في الحل دون السواد الآخر ، ولا يجوز في البياض الوارد على ذلك الحل أن ينافي أحدهما دون الآخر .

فإن قال : هلا قلتم : إن الفناء ينافي الحل بأن يحلّه ويختص به هذا الاختصاص ؟ قيل له : إن تجوز حوله فيه يقتضي صحة وجودها في حالة واحدة ، وفي ذلك نقض القول بأنه بضاده وينافيه . فإن قال : هلا قلتم : إنه بضاده ببقائه لا بوجوده ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون للبقاء من الحكم مالم يس للوجود ؛ ألا ترى أن الحادث يكون معاداً دون الباقي والحادث بأن ينفى الباقي أولى من أن ينفى الباقي الحادث ؛ قيل له : إن ما بضاده غيره إنما بضاده من حيث يستعمل اجتماعهما في الوجود ، فتجوز ذلك فهما في بعض الأوقات بطلت المضادة . ولذلك وجب في كل ما لا يقضاه في أول الوقت ألا يقضاه فيما بعده ، وفي كل ما يقضاه في حال أن يقضاه في سائر الأحوال ، ولو جوزنا خلاف هذا لم نأمن من أن نتول بالحوضة إلى أن تنافي البياض في وقت ما ، وإن كانت الآن لا تنافيه في بعض الأوقات ، وفي هذا إبطال القول بأن التنافي يرجع إلى ذات الشيء ، ويقتضي كونه موقوفاً على علّة وعلى اختيار محله ، وبطلان ذلك يكشف عن فساد ما سأل عنه ، وإنما يجوز أن يفارق حال الشيء في حال بقاءه لحكمه في حال حدوثه إذا لم يؤد ذلك إلى قلب الأجnas أو انتقاض الأدلة ، فأما إذا أدى إلى ذلك فيجب القول بفساد التفرقة بينهما ؛ كما وجب القول بفساد قول من يقول : إن السواد في حال بقاءه يكون سواداً دون حال حدوثه . فإن قال : إذا ثبت أنه بضاد الجوهر وأنه لا يصح أن يضاده لمجرد الوجود لم يبق مع ذلك إلا ما قلته ؛ قيل له : إذا ثبت بطلان ما ذهبت إليه بما قدّمناه

وجب أن يُستبرف مضادته للجوهر بما قدمناه مما لا / يؤدي إلى فساد . ٣٦٠ ب

وبعد ، فإن الذي قاله خروج عن طريقة التضاد للمقول في الشاهد الذي قلناه ؛ لأن الذي ثبت في الشاهد أن الشيء إنما يضاد غيره بأن يشتركا في الحلول في محل واحد أو في بعض الجلة ، ولم يثبت أن الشيء يضاد غيره بأن يحل فيه ؛ لأن ذلك يؤدي باختلافهما في وجه الوجود لاشتراكهما فيه . فإن صح مع ذلك أن يقول : إنها يتضادان على هذه الطريقة ، وإن خرجت عن قضية الشاهد ليجوزن ماقدمناه ، بل ما ذكرناه أولى بالجواز ؛ لأننا سلبنا عن الجوهر والقضاء التعلق بالحل ولم نثبت فيها اختلافا في الوجود ، بل أثبتناهما في باب الوجود على حكم واحد ، وإن رجعنا في ذلك الحكم إلى الوجود المجرد وبقي التعلق بالغير ، وهذا القائل قد أثبت أحدهما مخالفا في الحكم الزائدي على الوجود لصاحبه ، فلو أراد أن يحمل هذه الطريقة مائة من التضاد والتنافي لكان أقرب فيما قاله .  
فإن قيل : هلا قلتم : إن القضاء يتنافى بعض الجواهر دون بعض لأنه يرجع إلى جنسه ؛ قيل له : إنه لا يمدو [ وجها ] من وجوه : إما أن يكون مختلفا أو متضادا أو متائلا ، وقد صح في الأشياء المختلفة أنها لا متضاد حين واحد ، فلم يبق إلا القول بأنها أمثال أو أضداد ، وأيهما كان فلا بد من أن يكون الواحد منها يضاد جميع أجزاء الجواهر في جنسه ؛ كما أن ماعدا البياض من الألوان إذا كان متضادا أو متائلا فلا بد من أن يكون الواحد منه يتنافى كل أجزاء البياض إذا وجد على الحد الذي يتنافى .

فإن قيل : هلا قلتم : إنه يتنافى الجوهر بأن يوجد في المحاذة التي يوجد الجوهر فيها فيتضادان لتعلقهما بالمحاذة ؛ كما يضاد السواد البياض لتعلقهما بالحل / الواحد ؛ قيل له : ٣٦١  
إن المحاذة ليست بمعنى يشار إليها بالحل فيقال بأن أحدهما إذا تعلق به الآخر فيجب أن يتنافى . فإن قال : إن القضاء يوجد على الحد الذي يوجد الجوهر عليه وإن لم تكن المحاذة معنى وذلك مقول فجوزوا أن يكون سببا في تضادهما ؛ قيل له : إن الجوهر إنما

اخصن المحاذاة لجنسه لأن جنس الكل متفق وهو في هذا الحكم مفترق ، ولا لوجوده  
لساواة العرض له في ذلك ، فإن يكن مختصاً بمحاذاة فإنما اخصن بها الأمر يرجع إلى  
الكون الذي أوجب ذلك فيه ، وقد علمنا أن إيجاب الكون ذلك في الفناء يستحيل من  
حيث يحتاج في وجوده إلى محلّ والفناء لا يصحّ أن يكون محلاً ؛ لأن ذلك يوجب  
فيه كونه جوهرًا ، ومن حيث لا يتعلق الفناء على وجه يقتضي فيه هذا الحكم فإذا  
استحال في الفناء الاختصاص بالمحاذاة لما بيناه لم يجر أن يجعل وجباً لمناطة  
الفناء الجواهر .

وبعد ، فلو جوزنا فيما يستحيل حلول الكون فيه أن يساوى الجوهر في الاختصاص  
بالمحاذاة لأدّى ذلك إلى تميز هذه القضية على القديم سبحانه ، ولأوجب ذلك تميز  
كونه في جهته دون جهته ، وأن يرى على حاله حال وإن لم يكن جوهرًا ، وبطلان  
ذلك يبين فساد ما سأل عنه ، على أن الجواهر الكثيرة يميز وجودها في محاذاة واحدة على  
البديل ، فلو كان الفناء ينافيه لهذا الوجه فلمّ جاز بأن ينافى بعضها أولى من أن ينافى سائرها .  
على أن هذا القول يوجب ألا نأمن أن يكون الذي لأجله يتمدّد علينا فعل الأجسام أنه  
- تعالى - بفعل الفناء في المحاذيات التي نزوم فعل الجواهر فيها ، فكيف السبيل لهذا  
القائل إلى العلم بأن الجسم لا يصحّ أن يفعل الجسم . فإن قال : إن من حق الشيء أن  
يصحّ أن يضادّ / أحد الشيئين دون الآخر إذا لم يؤدّ ذلك إلى حصول الموصوف على  
صفة صفتين ضدّين ، وإنما يتلصق ذلك فيه إذا أدّى إلى حصوله على صفتين ضدّين ؛ ألا  
تري أن السواد إنما ينافى البياض على المحلّ الواحد ؛ لأنه يؤدّي لو لم ينف جميع ما فيه من  
السواد أن يكون أسود أبيض ، وكذلك القول فيما ينافى على الحيّ . وقد علمنا بأن  
القول بأن الفناء ينافى جوهرًا دون جوهر لا يقتضي ما قدّمناه ، وإنما يقتضي أن أحد  
الجوهرين موجود والآخر معدوم فقط ، فلا يؤدّي إلّا إلى أمر صحيح ، فيجب جواز

ذلك ، وأن يفارق منافاة البياض الواحد للأجزاء الكثيرة من السواد في ذلك الحَلّ ، قيل له : إن الحَلّ لاصفة له لوجود السواد فيه ، حتى يقال : إنه يستحيل أن يحصل على هاتين الصفتين . ومتى قلنا : إن الحَلّ يستحيل كونه أسود أبيض في حال واحدة فالمراد بذلك أن يستحيل وجود السواد والبياض لـتضادّهما . وإنما يمكن ماقله من الاعتبار فيما يتضادّ على الحَلّ لأنه يوجب له أحوالا لا يصحّ أن يمتزج فيها معنى التّضادّ ، وإذا صحّ ذلك في السواد والبياضين علم أنّهما يتضادّان وإن لم يؤدّ ذلك إلى ماقله . فيجب جواز مثله في الفناء أن يضادّ الجوهر وإن لم يؤدّ إلى ماقله وإذا صحّ ذلك فلا فرق بين القول بأن السواد الواحد ينافي أحد البياضين في الحَلّ دون الآخر ، وبين القول بأن الفناء الواحد يضادّ أحد الجوهرين دون الآخر ، في أن القول بذلك في الموضعين جميعا يؤدّي إلى وجود الشيء مع ضده لا إلى شيء سواه ، وهذا محال . ويبطل بذلك قول من قال : إذا كان وجود جوهر مع عدم آخر والقول بأن الفناء يضادّ أحدهما دون الآخر لا يؤدّي إلا إليه فيجب صحته ؛ لأنّ / السواد الموجود في الحَلّ الواحد قد يجوز وجود جزء منه مع عدم الآخر من الأجزاء ، وإن لم يَجْز أن يطرأ البياض فينافي أحدهما دون الآخر ؛ لأنّ صحة ذلك في الابتداء لا يوجب اجتماع الضدين ، وصحّته على طريقة المناقاة توجب ذلك . وماقدّمناه يُسقط قول من يقول : متى لم يصفوه - تعالى - بالقدرة على أن ينفى جسما دون جسم فقد عجزتموه ؛ لأنّ الواجب فيها هذا حاله أولا أن ينظر فيه ، فإنّ صحّ حصوله في نفسه وصف القادر بالقدرة عليه ، وإن استحال في نفسه لم يوصف بذلك ، ولم يمدّ تعجيزا ؛ كما لا يقتضى القول بأنه - تعالى - لا يصحّ أن ينفى أحد أجزاء السواد عن الحَلّ الواحد دون غيره ؛ فالتعجيز لما كان الشيء في نفسه مستحيلا فكذلك ماقدّمناه . فأمّا قول من قال : إذا جاز غيبة جوهر مع حضور آخر وإن لم يتناف ذلك وإن رجع ذلك إلى فناء بضاده فاسقاط ؛ لأنّ الذي جاز ذلك له في الغيبة والحضور هو أن الجوهر في ( ١١/٥٢ )

جنسه لا يختص بمحاذاة دون غيرها ، فخصوله في بعض المحاذيات دون بعض بحسب الميل الموجودة فيه ، وليس كذلك حال انتفائه ؛ لأن ما أوجب انتفاء بعضه قد حصل حكمه مع سائر حكمه مع ذلك البعض ، فيجب أن ينافي الكل . ولوصح في الكون الواحد أن يتعلق بجميع الجواهر على حد واحد لوجب كونها أجمع في محاذاة واحدة ، لكن ذلك يستحيل لما فيه من قلب الجنس وغيره من الوجوه . وإذا ثبت من جهة العقل ما قدمناه لم يصح لأحد التعلق في خلافه بالإجماع لو ثبت إجماع ظاهر ولوجب أن يتأول على وفق ما انتفاء العقل ، فكيف ولا إجماع في ذلك يمكن بيانه ؛ لأن الذي ظهر عن الأمة أنه - تعالى - ينفى الأجسام ثم / يبيدها ، ولم يظهر عنهم أنه على أية وجه يبقى بل لم يوجد عن أحد منهم الكلام في الفناء وأوصافه ، وأنه ضد مقدور للتقديم تعالى ، فالتعلق بالإجماع - والحال هذه - ينهي عن قلة تحصيل . وإذا صحّ ذلك بطل التكثير والتشنيع في هذه المسألة ؛ لأن من سلك هذه الطريقة إنما يتمسك بالإجماع ظناً منه بأن ذلك يصحّ له ، فإذا بان فساد تعلقه به للوجه الذي ذكرناه فقد بطل ما قاله أصلاً .

ب ٢٦٢

وهذه الجملة كافية في فناء الجواهر ، وإنما عدلنا عن الكلام في أحوال الفناء ؛ لأنه ليس له بهذا الموضع كبير تعلق . وما أوردناه من دليل السمع يبين أن الفناء لا يبقى فليس لأحد أن يقول : إذا كان الفناء متى وجد بقي فكيف يصحّ وصفه - تعالى - بأنه الآخر ، ولا له أن يقول : إذا كان الجوهر يبقى فكذلك ضده ؛ لأن بقاء الشيء لا يجب أن يشترك فيه المتضادات ؛ كما لا يجب اشتراكها في الخروج من العدم إلى الوجود ؛ لأن البقاء من توابع الوجود كالحادث ، فإذا صحّ اقترانها في الحادث فكذلك في توابعه ، وإذا صحّ اقترانها في الحلول في الحال المتنايرة فكذلك في البقاء . وإنما أوردنا الكلام في الفناء لأن الإعادة تنبئ عليه . وقد تكلم الناس في الإعادة كثيراً



وأوردوا فيها شبهة اقتضى التشاغل بحلها ليزول اللبس في ذلك ، فلما لم يمكن ذلك إلا بذكر الفناء ذكرناه ، لا لأن الحاجة إليه ماسة ؛ لأن الجسم إن لم يصح أن يفنى فالتكليف صحيح ، كما أنه إذا فنى وصحّت الإعادة فيه فذلك صحيح ، ولولا ما أوردوه من الشبهة في الإعادة مما يتصل به وبالإِنسان المُمَاد لقد كان الكلام في / شروط التكليف يتم وإن لم يذكر الإعادة ؛ لأنها كانت لا تغلو من أن تصح أو تستحيل . فإن صحّت كغيبها الإِبانة لصحّها أو استحالّت وجب القضاء بأنه - تعالى - لا يفنى الأجسام ؛ لأن إفناء لما كان يؤدي إلى ألا يصح أن يفعل ما وجب عليه فيضلّ ذلك بالتكليف وحسنه وشرائطه ، لكننا تضمّنّا في صدر هذا الكتاب أن نورد ما يكشف به الكلام ويزول به اللبس في التوحيد والعدل ؛ كما نورد مالا يتم معرفة ذلك إلا به . فعلى هذا الوجه يجب أن يجري هذا الباب .

### فصل في صحّة الإعادة على الجواهر

الأصل في هذا الباب أن القادر إذا ثبت كونه قادراً على الشيء من غير تخصيص بوقت فمضى صحّ وجود المقدور صح منه إعادته <sup>(١)</sup> ؛ كما أن الجسم إذا صحّ أن يتحرك من غير تخصيص بوقت فمضى صحّ أن يتحرك صح من القادر أن يحركه ، وكذلك متى صحّ في الجسم أن يكون حالاً صحّ من القادر أن يجعله كذلك . وقد ثبت في الجواهر أن القديم - تعالى - قادر عليها من غير تخصيص بوقت ، فيجب أن يجوز أن يوجد <sup>(٢)</sup> في كل وقت صحّ أن توجد .

فإن قيل : ومن أين أن الجواهر يصحّ وجودها في كل وقت ؟ قيل له : قد ثبت

(١) في الأصل : « إعادة » .

(٢) في الأصل : « يوجد » .

جواز البقاء عليها ، وأنها يجب أن تكون موجودة بعد الحدث مالم يحدث ضدها ، ولا تنهى إلى حال إلا ويجوز أن تبقى إليه ؛ كما أن الجسم لا ينتهى إلى حال إلا ويجوز أن يتحرك . فإن قال : إني وإن سلمت أن البقاء يجوز عليها ، فلست أسلم أنها تبقى أبداً ، بل لا يمتنع أن ينتهى بها الحال وهي [ موجودة <sup>(١)</sup> ] إلى وقت يجب أن تعدم فيه ؛ قيل له : لو جاز ما ذكرته فيها لم يمتنع في الجواهر أن ينتهى بها الحال وهي موجودة إلى وقت [ لا <sup>(٢)</sup> ] يصح أن تتحرك فيه ، وذلك باطل ؛ لأن ما اقتضى تحركها في بعض الأوقات يقتضى ذلك في سائرها ؛ فكذلك ما اقتضى صحة استمرار وجود الجواهر في بعض الأحوال يقتضى ذلك في سائرها ؛ لأن الملة في ذلك أن الوجود قد ثبت له من غير تخصيص بوقت ، فلم يحدث الضد فيجب صحة الوجود فيه ؛ على ما ذكرناه .

فإن قال : أليس للمعلوم قد يستحيل وجوده في أوقات ، ثم ينتهى به الحال إلى صحة الوجود ، فهلاً جوزتم مثله في الجوهر ؟ قيل له : إن خروج الموصوف عن صفة هو عليها لا يمرى مجرى استحالة الحكم على الذات بعد صحته ؛ فلذلك صح في المدمومات [ فيها ] لم يزل أن يستحيل وجودها ؛ لما فيه من قلب جنسها ولم يصح مما تقرر الوجود له أن يخرج عن الوجود لأنه من باب الإثبات <sup>(٣)</sup> وقد قال شيخنا أبو إسحاق : إن الجوهر لو صح فيه أن يجب عدمه في بعض الأحوال لاستمرار الأوقات عليه ، وقد ثبت أنه قد أتى عليه من الأوقات مالا نهاية له لو كان هناك أوقات لوجب أن يستحيل وجوده الآن . وفي بطلان ذلك دلالة على أنه لا وقت يُشار إليه إلا ويجوز أن يبقى إليه .

فإن قيل : فإذا ثبت أنه يجوز أن يبقى أبداً بعد حدوثه فين أين أنه يجوز في كل

(١) زيادة اقتضاها السياق .

(٢) بيان في الأصل لم يتميأ لئلا .

حال وجد فيها على سبيل البقاء أنه يجوز وجوده فيها على سبيل الإحداث ؟ قيل له : لأن كونه - عز وجل - قادرا على إحداثه غير مختص بوقت ؛ كما أن صحته وجوده في نفسه غير / مختص بوقت . فلكما يصح وجوده في كل حال فيجب أن يصح حدوثه من جهة ٢٦٤ ا القديم - تعالى - في كل حال .

فإن قيل : ومن أين أنه - سبحانه - في كونه قادرا عليه غير مختص بوقت ؟ قيل له : لأن القادر في كونه قادرا على الشيء إنما يختص بوقت على أحد وجهين . إما لأن المقدور في نفسه لا يصح وجوده إلا في وقت واحد ، وإما لأن كونه قادرا يرجع إلى معنى لا يصح أن يتعلق إلا بمقدور واحد في وقت واحد في حين واحد . وقد ثبت أن القديم - تعالى - يقدر في كل وقت على مالا نهاية له ، وأن معنى الحصر في مقدوراته لا يصح ، وثبت أن الجوهر في نفسه يصح وجوده الأوقات الكثيرة فيجب ألا يختص في كونه قادرا على الجوهر بوقت دون وقت .

فإن قيل : هلا جوزتم أن يختص في كونه قادرا على الجوهر بوقت وإن لم يصح فيه ما ذكرتموه من الوجهين ؟ قيل له : لأن نفس المقدور إذا لم يصح [ أن ] يختص بوقت في الوجود حتى يجري مجرى مالا يبق من الأعراض ، والقادر لنفسه يقدر على الشيء ، فلا يصح أن يعتبر في كونه قادرا ما يوجب فيه الحصر ، فيجب ألا يختص كونه قادرا على الجوهر بوقت دون وقت لزوال ما يقتضي تخصيص الأوقات فيه .

فإن قيل : إذا صح في القدرة نفسها أن تتعلق بالمقدور في وقت دون وقت وإن كان تعلقها يرجع إلى ذاتها فهلا جاز في القادر لنفسه أن يتعلق بوقت دون وقت وإن كان قادرا لذاته ؟ قيل له : إنما وجب ذلك بالقدرة ؛ لأنها لا تتعلق إلا بمقدور واحد من جنس واحد في وقت واحد ، وذلك بوجب فيها ألا تتعلق بالمقدور إلا في حال دون حال ، والقادر لنفسه يقدر على مالا / نهاية له ، فتلك العلة عنه زائلة ، فيجب ٢٦٤ ب

ألا يتعلق كونه قادرا على الجوهر بوقت دون وقت . يبين ذلك أنا لو قلنا في القدر : إنها تتعلق بالتدور في كل حال ، وقد ثبت أن لها في كل حال مقدورا مخصوصا لصح أن يفعل بها للتدور الأول والتدور الثاني ثم كذلك أبدا ، فكان ذلك يؤدي إلى أن يصح من القادر بالقدرة الواحدة حمل الجسم العظيم . وتعذر ذلك ببيان صحة ماقدّمناه . وليس كذلك حال القادر لنفسه لأنه يقدر على مالا نهاية له ، فثبت فيه أنه قادر على الجواهر ، وثبت أن وجودها في كل وقت يصح ، وثبت أن الوجه الذي يقتضي تخصيص كونه قادرا عليها لوقت زائل ، ثبت أنه يقدر على إحداثها في كل وقت . فإذا صح ذلك وثبت أنه - تعالى - لو لم يحدثها بالأمس لكان في هذا الوقت يصح أن يحدثها ، فيجب وإن أحدثها بالأمس ثم أفناها أن يجوز أن يحدثها ؛ لأن تقدم وجودها في هذا الباب لا يغير حكمها ؛ ألا ترى أن مالا يبقى لتألم يصح وجوده إلا في وقت واحد فسواء تقدم إحداثه أو لم يتقدم والحال <sup>(١)</sup> واحدة في استحالة وجوده في غير ذلك الوقت . يبين ذلك أن الذات واحدة والوجود والحدوث فيها لا يختلف في هذا الوقت ، فسواء تقدم منه إحداثها أو لم يتقدم فيجب أن يصح منه - تعالى - أن يحدثها .

فلن قيل : إذا صح كونه قادرا على الجوهر في حال عدمه ويستحيل وصفه بذلك في حال وجوده فهل يجوز أن يقدر على إحداثه في حال دون حال وإن كان معدوما في الحالين ؟ قيل له : إن الجوهر وإن كان موجودا فقد عرفنا أن إيجادا - تعالى - / له وهو موجود يستحيل ، فإذا صح ذلك لم يصح أن يوصف بأنه قادر عليه في حال بقائه ، وليس كذلك إذا كان معدوما في الحالين ؛ لأن إيجادا فيهما جميعا يصح ، وليس يصح فيه من حيث كان قادرا عليه أن يختص بوقت دون وقت ، فيجب أن يصح منه إحداثه في كل حال . وقد ذكرنا في بعض المسائل أن ماله خرج - سبحانه - من كونه قادرا على

١ ٢٦٥

(١) في الأصل : « والحال » .

الجواهر في حال وجوده هو حصول الوجود له دون تقضى وقته ، فإذا زال الوجود بالعدم فقد زال ماخرج لأجله من أن يوصف بأنه قادر عليه ، فيجب أن يكون حاله في كونه قادرا عليه ثابتا كحاله أولا . فإذا صح في الابتداء أن يحدثه لهذه العلة صح بعد الإفناء أن يحدثه لهذا الوجه .

فإن قال : هلا قاتم : إن الذي أخرجه - تعالى - من أن يوصف بالقدرة عليه هو تقضى وقته دون وجوده ؛ كما قلتم في الواحد منا : إنه إذا انقضى وقت مقدوره لم يوصف بأنه قادر عليه ؟ قيل له : قد بينا أن القدرة لا يصح أن تتعلق إلا بجزء واحد في وقت واحد من جنس واحد ، فلو لم قل بأن تقضى وقت مقدورها يخرجها من أن توصف بأن لها قدرة عليه لم يصح ما قدمناه من الأصل . وليس كذلك حاله - تعالى - لأن الذي يحيل كونه قادرا على الشيء ليس إلا وجود مقدوره ، فإذا زال هذا الوجه كان حال المقدور - وقد تقدم حدوثه - كحاله ولما يتقدم<sup>(١)</sup> ذلك ، وصحة إيجاده له على ما قدمنا القول فيه . فأما ما لا يبقى فقد بينا أنه لأمر يرجع إليه يستحيل وجوده إلا في وقت واحد من فعل أى فاعل كان ، ولا يصح أن يحدث إلا في ذلك الوقت ، وليس كذلك حال الجواهر ؛ لأن وجودها في كل وقت على جهة البقاء والإحداث يصح ؛ على ما قدمناه . فإذا أفناها - تعالى - فيجب أن يصح أن يميدها / ؛ كما صح أن ب ٣٦٥ يحدثها في تلك الحال لو لم يتقدم إحداثها لها ، وصارت الذات الواحدة إذا مقدورة للقديم بمنزلة تحريك الواحد منا الجسم ؛ فكما أن ذلك لما صح في كل حال من الواحد منا وإن كانت الحركات التي نفعلها متغايرة فيجب أن يصح في القديم - تعالى - إيجاده هذه الذات في كل حال ، وإن كان الوجود موجودا واحدا . وإذا صحّت هذه الجملة

---

(١) في الأصل « تقدم » .

ثبت أنه - تعالى - إذا أفنى العالم أنه قادر على إعادة من يستحق الثواب ، وعالم بأجزائه ، فيصح أن يميده ويوفر عليه الثواب . وكذلك <sup>(١)</sup> يصح أن يعيد المستحق للمقاب فيفعله به .

### فصل في ذكر ماله يكون المعاد مُعادا

اختلف المشككون في ذلك . فمنهم من قال : إنه يكون مُعادا لِمَلَّةٍ لولاها لم يكن كذلك ؛ كما أن للتحرك إنما يتحرك لِمَلَّةٍ ؛ لأنه كما يجوز بدلا من كونه متحركا أن يكون ساكنا ، فكذلك يصح بدلا من كونه مُعادا أن يكون غير معاد ، فيجب أن يختص بكونه مُعادا لِمَلَّةٍ . قالوا : وقد يجوز أن يكون الشيء حادثا مُعادا وحادثا غير مُعاد . فإذا اشترك في الحدوث واستبد أحداهما بحكم زائد فيجب أن يكون ذلك <sup>(٢)</sup> لِمَلَّةٍ ، كما أن للتحرك والسكن لما اجتماعا في الوجود [ و ] استبد كل واحد منهما بحكم زائد ، وجب أن يكون ذلك <sup>(٣)</sup> لِمَلَّةٍ .

والصحيح عند شيوخنا - رحمهم الله - أن يكون معادا لا لِمَلَّةٍ ، لكن لأنه إحداث ثانيا بعد حدوث أول . فلما أعيد ثانيا إلى الوجود الذي كان له وزال وُصف بهذه الصفة / لهذه الفائدة وإن لم يكن هناك علة . ويدل على ذلك أنه إذا ثبت في المحدث أنه يحدث لا لِمَلَّةٍ ، فكذلك القول في المُعاد ، لأنه لم يحصل فيه إلا إحداث ذاته في المعنى .

فإن قيل : ومن أين أن المحدث محدث لا لِمَلَّةٍ ؟ قيل له : لأنه لو كان كذلك لِمَلَّةٍ لم يَحُلْ حالها من وجوه ثلاثة : إما أن تكون معدومة أو قديمة أو محدثة .

(١) في الأصل : « ذلك » .

(٢) في الأصل : « كذلك » .

ولو كانت معدومة - وليس لعدمها أول - لوجب ألا يكون لوجود الحادث أول ،  
وفى هذا إيجاب قديمه ، ولأن المعلوم لا يختص الحادث إلا كاختصاصه بما لم يحدث ، فلم  
صار بأن يكون علة في حدوث ذلك أولى من أن يكون علة في حدوث غيره ؟

ولو كانت العلة قديمة لوجب أيضا فيها ما ذكرناه من الوجهين . وليس هذا من  
قولنا : إن القديم قادر لذاته وإن استحال وجود الفعل فيها لم يزل بسبيل ، لأن القادر  
لا يمنع كونه قادرا على ما لا يصح أن يوجد إلا بعد أحوال ، لأن المتصور لا ( يكون  
مقدورا<sup>(١)</sup> ) من جهة على جهة الإيجاب ، وليس كذلك الحادث لو كان محدثا لعله ،  
قديمة ، لأن للموجب إذا وجد فيجب حصول الموجب لا محالة ، سيما إذا كان ذلك  
الموجب علة ولم يكن سببا ، وقد ثبت في الليل أن ما منع من الحكم للموجب عنها ،  
منع من وجودها ، فكيف يصح في القديم أن يقتضى حدوث الشيء ويكون موجودا  
لم يزل ، والحادث يستحيل وجوده لم يزل .

فإن قيل : جوزوا أن يكون القديم موجبا لحدوثه على طريق إيجاب السبب للسبب  
قيل له : إن السبب أيضا من حقه أن يوجب للسبب في حالة / أو في ثانية<sup>(٢)</sup> إذا ارتفع  
المنع . فتى علمنا من حال الشيء أنه يوجد مع ارتفاع للوانع ولا يوجد غيره الأوقات  
الكثيرة علمنا أنه لا يجوز أن يكون سببا له .

وإن كانت العلة محدثة فيجب أن تكون كذلك ، أيضا لعله هو حدوث وليست  
بمحدثة فلا يجب كذلك لعله وأن يتصل بما لا نهاية له ، قيل له : إن الحادث لم يكن  
محتاجا إلى علة ، لأنه يسمى بذلك لا يستحق الليل ، وإنما يحتاج إليها لأنه وجد بعد أن  
لم يكن ، لأن الحادث لهذا<sup>(٣)</sup> يبين في المنع من غيره ، وقد علمنا أن العلة قد شاركته  
في ذلك ، فيجب أن تكون كذلك العلة . وفى هذا قدمنا ذكره .

(١) ما بين القوسين كان مكانه في الأصل ياض ، فسد كما ترى .

(٢) الكلمة في الأصل غير منقطعة . (٣) كذا في الأصل . والأول : « بهذا » .

وفارق ذلك ما نقوله : من أن التحرك متحرك لعلّة ، ولا يتصل بما لا يتناهي ؛ لأن الحركة لم تشارك للتحرك فيما احتاج له إلى علّة ؛ لأنه إنما احتاج إلى علّة لجواز كونه ساكنا بدلا من كونه متحركا ، ولا يصح في الحركة أن تكون سكونا بدلا من كونها حركة فلذلك لم يكن كذلك لعلّة .

فإذا بطل جميع ما ذكرناه من الوجوه لم يبق في الحديث إلا أنه محدث لا لعلّة . وقد بينّا من قبل أنه لو كان محدثا لعلّة لنقض ذلك تعلق الأفعال بالحداث بالفاعلين ، ولكان للموجب لوجودها حصول اللّعة دون القادر . فإذا بطل من حيث وجب تعلق كل الحداثات بالحديث بطل ما قاله . فإن قال : إني أقول في الحديث : إنه يحدث لعلّة ، وأعنى بها أنها سبب لحدوثه ؛ قيل له : قد بينّا من قبل أن التقديم - تعالى - قد يفعل بلا سبب ، وأن الجسم وكثيرا / من الأعراض يستحيل وجودها عن سبب ، وذلك يُبطل ما ذكرته في جميع قولك .

١ ٢٦٧

فإن قال : جوزوا أن يكون الأمر كذلك ، قيل له : إنا نجوز في كثير من الحوادث أن يكون حادثا لسبب ، وإنما نخالف في عبارة ، فلا نجعله علّة لحدوث السبب ، ولا نسميه حدثا له وإحداثا . فإن قال : ما أنكرتم أنه لا محدث إلا ويحدث عنه - سبحانه - بالإرادة وهي موجبة للمراد ، فيجب من هذا الوجه أن يكون محدثا لعلّة ، قيل له : قد بينّا من قبل أن الإرادة غير موجبة للمراد وأن القادر إنما يفعلها ليلا يفعل المراد من الدواعي . وذلك يُبطل ما ذكرتم . وقد بينّا من قبل أنه - تعالى - لا يجوز أن يحدث الأشياء بكنّ ، فلا يصح أن يقال : إن الحديث محدث لعلّة ويراد به ذلك .

وإذا ثبت <sup>(١)</sup> ذلك ثبت <sup>(٢)</sup> أنه لا صفة للمعاد من جهة المعنى إلا ما للحديث

(١) كتب في الأصل فوقه : « صح » وهو إشارة إلى نسخة أخرى .

(٢) كتب في الأصل قبله : « صح » وهو ماني نسخة أخرى ، وقد جمع بينهما الناسخ في الصلب .



فيجب ألا يكون مُعاداً للملة . فإن قال : إذا صحَّ كونه حادثاً غير مُعاد وحادثاً مادداً وجب أن يكون كذلك لملة ، قيل له : قد بينا أن الملة إما بطلت في الصفات التي تتجدد للموصوف دون الأسماء ، وكشفنا ذلك في صدر الكتاب ، وقد علمنا أن هذا للماد لو لم يتقدّم حدوثه لكان حاله كحالهِ إذا تقدّم حدوثُهُ ، ثم فني في أنه وإن لم يكن هناك علة قد حصلت فائدة تقتضي تجدد الاسم ، لأنه أعيد إلى الوجود الذي كان له بعد زواله ؛ فكما يقال في زيد : إنه عاد إلى خِلقة إذا حصل عليها بعد زوالها فكذلك القول في المُعاد . وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - : إذا صحَّ للمنى الذي له كان مُعاداً أن يوجد ابتداء فلا يكون إعادة ، ويوجد بعد تقدم الوجود فيكون إعادة فغير مستلكر في نفس المُعاد أن يتغيّر عليه / التسمية لتقدم الوجود وما يبيّنه ٢٦٧ ب شيوخنا في الكتب من أن حدوث ذات الشيء يُنفى عن طلب علة لها يكون حادثاً ( ينفع )<sup>(١)</sup> فيه هذا القول .

### فصل في أن الإعادة تصح على كل عرض باق من مقدوراته تعالى

لا خلاف بين شَيْخَيْنَا في أن ما يختص - تعالى - بالقدرة عليه يجوز عليه الإعادة . فأما مقدوراته الباقية التي يُقدر على جنسها فعند أبي علي لا يجوز أن تعاد ، وعند أبي هاشم يجوز أن تعاد . ولا يختلفان في أن ما لا يبقى لا يجوز أن يعاد البتة لأنه يختص في الوجود بوقت واحد في الوجود لا يصح أن يوجد إلّا في ذلك الوقت ؛ لأنه متى ندعى في صحّة وجوده الوقت الواحد صحَّ وجوده في سائر الأوقات ما لم يوجد ما يحيل وجوده . فإذا صحَّ في الصوت أن استمرار وجوده لا يصح فيجب ألا يصحَّ أن يوجد إلّا وفي ثانياً ثم يوجد ثالثاً على هذا الترتيب . وإذا صحَّ ذلك وكانت الإعادة تقتضي

(١) موضع هذه الكلمة يباين في الأصل .

صحة الوجود مما يختص بوقت واحد فيجب ألا يجوز أن يباد . ولهذا قال شيخنا أبو هاشم : إن القول فيما لا يبقى بأنه يجوز أن يباد يردّ الحال فيها إلى أنه يجوز أن يبقى ، فإذا بطل ذلك فيه بطل القول بجواز إعادته . وما دللنا عليه من قبل في صحة الإعادة على الجواهر يقتضى صحة الإعادة على ما يبقى من مقدوراته تعالى من الحياة وغيرها ، فلا وجه لإعادته ؛ لأن الطريقة واحدة . وقد قال شيخنا أبو علي : إن ما يدخل جنسه تحت مقدور المباد فلجواز عليه الإعادة إذا كان مقدورا / لله سبحانه لجاز عليه الإعادة إذا كان مقدورا لنا ؛ لأن الجنس الواحد في الوجود وصحته وما يتبع الوجود من الكيفيات لا يختلف . وذلك ثبت أن كل جنس يصحّ البقاء عليه من فعل بعض الفاعلين يجوز أن يبقى من فعل سائرهم : وقد ثبت فيما هذا حاله من الأحكام ألا يختلف باختلاف ذواتهم . وقد ثبت أن القادر متى يستحيل أن يعيد ما يبقى من مقدوراته ؛ لأنه لو صحّ أن يعيده لأدّى إلى أن يجوز أن يفعل بالقدرة في هذا الوقت سائر مقدوراتها للقدرة ، أو يعدم سائر مقدوراتها للتأخّر ؛ لأن التقديم والتأخير في اللفظ كالإعادة ، ويجوز ذلك يؤدّى إلى أن يصحّ من الضعيف حلّ الجبال العظيمة على هذا الحدّ ، ويؤدّى إلى أن يختلف حال ما يفعله من القدرات بالقصد ؛ فحق قصد فيها إلى تقديم وإعادة وجهد من الفعل أكثر مما يوجد إذا لم يقصد هذا الوجه ، وبطلان ذلك بين .

وليس لأحد أن يقول : جوّزوا أن يعيد بهذه القدرة في هذا الوقت جزءا واحدا فقط ، فلا يؤدّى إلى ما ذكرتموه من التصاد . وذلك لأنه لا يخلو من أن يكون لا يصحّ أن يفعل بالقدرة ألا إعادة هذا الجزء فقط ، أو يصحّ أن يفعل على جهة الاجتهاد سواء ولو كان لا يصحّ أن يفعل بها في هذه الحال إلا إعادة هذا الجزء وجب لو بقي هذا الجزء إلى هذا الوقت ألا يصحّ أن يفعل بهذه القدرة شيئا ، وذلك مستحيل ، فلا بدّ

أن يفعل بها سواء . وإذا صحَّ ذلك فيجب إذا<sup>(١)</sup> لم يكن بين الجزء الماد وبين الجزء  
المتبدا تنافٍ أن يصحَّ أن يفعلها بالقدرة ، وذلك يوجب أن يصحَّ أن يفعل بالقدرة  
الواحدة أكثر من جزء واحد في وقت واحد في محل واحد ، وهذا يوجب ألا يكون  
بعض العدد بذلك أولى من بعض .

وبعد ، فإذا كان تعلق القدرة بجميع ما وقع بها من قبل سواء فلم صار بأن يصحَّ أن  
يصاد بها في هذا الوقت بعض الأجزاء للتقدمة أولى من بعض ؟ وهذا يوجب فساد القول  
بأن الذي يصاد بها جزء واحد فقط . وذلك يؤدي إلى أن يصحَّ بها [إعادة] كل ما تقدم  
من مقدورها على ما تقدم . وفيه من الفساد وما سبق ذكره . فإذا صحَّ في مقدورها الباقي  
أن إعادته لا تصحَّ صحَّ فيها هو من جنسه من مقدرات الله تعالى ؛ على ما سلف القول فيه .  
ولو جاز أن يفرق بينهما - والجنس واحد - لجاز أن يفرق بين أفعاله وأفعالنا في سائر  
الأفعال وإن كانت الطريقة واحدة ؛ لأنه متى خولف بين فعل الفاعلين فيما يرجع إلى جنس  
الفعل ووجوده لزم عليه صحة مخالفة أحدهما الآخر في سائر أحكام الأفعال مع تساويها  
في الجهات . وهذا تطرق من الجهالات مالا يخفاء به .

فأما شيخنا أبو هاشم فإنه يقول : إذا ثبت أن الملة التي لها استعالت الإعادة على  
مقدوراتنا الباقية ما تقدم ذكره من اختصاص القدرة بأنها يجب ألا تتعلق في كل وقت  
إلا بمقدور واحد من جنس واحد فيجب أن يكون هذا الحكم مقصورا عليها . وليس  
كذلك حال القديم - تعالى - ؛ لأنه يقدر في كل وقت على مالا نهاية له ، فما أوجب  
استعالة الإعادة في مقدور المبد فليس بمأصل في مقدوره سبحانه ، فيجب أن يصحَّ  
أن / بعيد ، وألا يفرق الحال بين ما يختص هو بالقدرة عليه - عز وجل - وبين ما يقدر  
على مثله لأن الملة فيهما جميعا ما تقدم ذكره من أن الشيء إذا لم يختص في صحة الوجود

(١) في الأصل : « وإذا » .

بمحال دون حال ، ولا القادر عليه في كونه قادراً يختصّ بوقت فيجب أن يصحّ منه الإعادة . وقد بينّا أن الذي أوجب خروج القادر ممّن أن يكون قادراً على الشيء بتقضى وقته اختصاص القدرة بأنها تتعلق بجزء واحد وأن القديم - سبحانه - إذا لم يكن هذا حاله فيجب ألا يخرج من كونه قادراً على الشيء إلا بوجوده فقط إذا كان ذلك الشيء ممّا يصحّ البقاء عليه . وقد بينّا أنه لا يجب من حيث لم يختلف حال فعله وفعلنا إذا لم يصحّ البقاء عليه في باب الإعادة ألا يختلف حال ما يبقى من مقدوراته - سبحانه - ومقدوراتنا ؛ لأنّ الملتزم فيه [أن] للقدور في نفسه يستحيل أن يوجد إلا في وقت واحد ، وذلك ممّا يرجع إلى نفس الفعل لا إلى حال الفاعل ؛ فوجب ألا يختلف حال الفاعلين ، وليس كذلك ما يبقى ؛ لأننا قد بينّا أن مالا لا يجوز إعادته من مقدورنا يختصّ الواحد منا ، فلا يتمتع أن يخالف حالنا فيه حاله - تعالى - وأن تكون كل مقدوراته الباقية متّفة أن الإعادة تجوز عليها ، من حيث ثبت قادراً لنفسه ، وصحّ أنه لا يختصّ في كونه قادراً على الشيء بوقت دون وقت ، والشيء في نفسه يصحّ وجوده في كل حال على طريق البقاء وعلى طريق الإحداث ؛ على ما سنبينه .

وليس له أن يقول : إذا لم يخالف فعله تعالى فعل المبد في جواز البقاء واستحالته فكذلك في جواز الإعادة / واستحالته ؛ لأن الأمر في هذه الأحكام موقوف على الدلالة ، وإنما يجب القضاء بتساوي الجنس الواحد فيه إذا كان ذلك الحكم واجباً فيه لذاته أو لأمر يرجع إلى ذاته ، إمّا بشرط أو بغير شرط ؛ فيجب اتفاق الجنس فيه ، وليس كذلك حال صحة البقاء واستحالته ؛ لأن ذلك لا يرجع إلى ذات الشيء ، فإذا دلّ الدليل على اتفاق الجنس الواحد فيه قضى به ، وإذا دلّ الدليل على خلافه حكم فيه . ولولا قيام الدلالة على أن الكون يجوز عليه البقاء من فعل أيّ فاعل كان لم يجب اتفاق الجنس فيه ، وكذلك القول في سائر الأجناس . فإذا صحّ ذلك وثبت بالدليل التفرقة

بين الجنس الواحد في جواز الإعادة فالواجب أن يقضى به . على أنه قد صحّ بالدليل عندنا أن الجنس الواحد من مقدوره سبحانه يجوز في بعضه الإعادة دون بعض ؛ لأنه تعالى - إذا فعل العلم متولداً عن النظر وقد ثبت في النظر أن البقاء لا يجوز عليه وفي العلم جواز ذلك ، وثبت بالدليل أن ماتولّد عن شيء مخصوص لا يصح أن يوجد على طريق الابتداء ولا متولداً عن سببٍ سواه ، فإذا صحّ ذلك فالواجب فيما يحدثه من المعلوم ابتداء أن يصحّ أن يعيده ، وإذا فعل مثله متولداً عن النظر ألا يصحّ أن يعيده ، من حيث استحالة الإعادة على النظر ، من حيث لا يجوز البقاء عليه . وكذلك القول في الكون للتولّد عن الاعتماد الذي لا يصحّ أن يبقى . وهذا صحيح يمكن الاعتماد عليه وإن لم يصح إيراده على طريقة النقض على أبي عليّ ؛ لأنه لا يقول في القديم تعالى : إنه يفعل بأسباب .

وقد كشفنا نحن القول في ذلك . فأما اتفاق الجنس الواحد إذا وقع على وجه واحد في ٢٧١ الحسن والقبح فالملة فيه هي اتفاقها في الوجه للقتضى الحسن أو القبح دون اتفاقها في الجنس ؛ لأنه لا فصل بين مختلف الجنس ومتفقّه . ولذلك أزمنا المجرة في التباين والمحتملات هذه الطريقة ، ولم نراع فيها اتفاق الجنس واختلافه ، من حيث كان للمعتبر بالوجه الذي يحسن أو يقبح ، وهذا إنما يصحّ التعلّق به لما ثبت بالدليل أن اختلاف أحوال الفاعلين لا يؤثر في هذا الحكم ، وأن للمعتبر فيه بوجوه الأفعال . وليس كذلك حال جواز الإعادة ؛ لأننا قد بينّا أنه لا بدّ من أن يعتبر فيه حال القادر ؛ كالأبدّ من اعتبار حال القادر فيه . وإذا وجب اعتبار كلا الأمرين في صحتها فحق حصل أحدهما دون الآخر فالإعادة مستحيلة ، وقد بينّا أن مقدور العبد لا يحصل فيه إلا الحكم الراجع إلى القادر ، دون الحكم الراجع إلى القادر ، فيجب ألاّ تصحّ عليه الإعادة .

وهذه الجملة تكشف عن صحة قول أبي هاشم في هذا الباب . وقد بينّا أن الواجب أن يقال على مذهبه الصحيح : إن كل مقدور لله سبحانه باقٍ لا يتعلّق وجوده بوجود

سبب لا يبقى فإعادته تصح . وما أخلَّ ببعض هذه الشروط فإعادته لا تصح ؛ لأن المقدور إن كان مقدورا لغيره فقد بينا أن الإعادة لا تصح فيه ؛ وإن كان مقدورا لله تعالى والبقاء لا يصح عليه فكمثل . وقد دللنا على صحة ذلك بما تقدم من النظر ، وأنه لا يجوز أن يولد علما إلا ويصح وجوده على هذا الوجه دون غيره على المذهب الصحيح ، وأن وجوده إذا تعلّق بما لا يبقى / [ فهو ] تعالى لا يفعله أصلا مع وجوبه . ولا يصح أن يقال : إنه - تعالى - قبل الإقناء يوفّره عليه ، فلم يبق إلا أنه يجب أن يعيده لأن توفير الثواب عليه إذا لم يتم إلا بالإعادة وجبت ، من حيث لا يتم فعل الواجب على جميع الوجوه إلا بها .

٢٧١ ب

فإن قيل : هلا قلتم : إن المستحق للثواب إذا فنى خرج من أن يكون واجبا أصلا فلا تجب إعادته ؛ كما أن المستحق للدم على غيره إذا مات زال وجوب الدم أصلا ؟ قيل له : إن للتعبّر في باب الواجبات بحال من يجب عليه الواجب . فإن صح أن يتوصل بفعل مقدّمة إلى فعله وجب أن يفعلها ؛ لكي يفعل الواجب . وإن تذرّ ذلك عليه زال وجوب ذلك الشيء عنه ، إلا أن يصيّر غيره بحيث يمكنه أداء الواجب . وإذا صحّ ذلك وقدر سبحانه على الإعادة فيجب أن يفعلها ؛ لكي يفعل الثواب للمستحقّ عليه . فأما مستحقّ الدم إذا مات فإنه لا يتمكن من الأمر الذي إذا حصل صار بحيث يمكنه حقّ الدم ، فذلك خرج من أن يكون واجبا له ، لكنه تعالى إذا صيّر بحيث يمكنه عاد حقّه في باب الدم ؛ لأنه من حقوقه لا من حقوق غيره عليه .

فإن قيل : أليس تقولون : إن القديم - تعالى - لا يفعل ما يستحقّه للثواب في أحوال موته وعدمه ، فإذا جاز خروجه من أن يكون واجبا في تلك الحال فهل جاز مثله في سائر الأحوال بالأبدا بيد الكل ؟ قيل له : إن الأحوال التي أشرت إليها الثواب فيها واجب ، وإنما أخره - تعالى - لضرب من الصلحة يعود على المكثف / وتأخير الحقوق

٢٧٢ ا

لهذا المعنى يحسن في الشاهد ؛ لأن ولى اليتيم لو علم أن استيفاء حق اليتيم معجلاً يؤدي إلى هلاكه ، كان له أن يؤخره ، فكذلك القول فيما ذكرناه . وإنما يتم ما سأل عنه لو قلنا بسقوطه أصلاً . وليس له أن يقول : لو جاز أن يؤخره - تعالى - هذه الأوقات مع كونه حقاً له فهل جاز ألا يبيده ويوجده حالاً بعد حال . وذلك أن الأوقات التي آخر الثواب فيها لا بد من أن يسكون في تأخيرها مصلحة ، فلا يجوز أن يقاس عليها الأوقات التي لا مصلحة في تأخيرها ؛ لأن ذلك ظلم ، والتقديم يتعالى عنه . وما ذكرناه من حق اليتيم يكشف ذلك ؛ لأنه قد جاز تأخيرها في بعض الأوقات ولم يوجب ذلك تأخيرها في سائر الأوقات . ونحن نبيّن الكلام في أن مالا يفعله - تعالى - من الثواب في هذه الأوقات فلا بد من أن يوفره ، في باب الوعيد إن شاء الله .

فأما من يستحقّ العوض فإعادته غير واجبة ، إلا على بعض الوجوه ؛ لأنه قد ثبت أن العوض منقطع غير دائم ، ففارق الثواب من هذا الوجه ، وصح فيه أن يفعل في أوقات منقطعة . وإذا صحّ ذلك لم يمنع فيما يستحقّه الإنسان في حال حياته أن يوفر عليه في هذه الأوقات من جهة العقل ، ثم يميتته تعالى من غير أن يستحقّ العوض ؛ لأن العوض لا يستحقّ بالموت إذا حصل من غير ألم وغم ، والتقديم - تعالى - قادر على ذلك ؛ فإذا فعله من غير ألم لم يستحقّ ذلك الخى عليه عوضاً .

فإن قال : إذا كانت الحياة من أعظم النعم فسلبها يقتضى العوض / ، وإن لم يقارنه ٣٧٢ ب ألم وغم ؛ لأنه يقطع عن جميع النافع ؛ كما أن وجودها يصحح جميع النافع ؛ أو ليس الواحد من امتى سلب ماله فلا بد من أن يستحقّ عوضاً ، فهل وجب مثله في سلب الحياة ؟ قيل له : إنه - تعالى - إذا أنعم على الإنسان بالحياة فإنما ينعم بذلك عليه إلى مدة ، وغير ممتنع تملكك النعم ما يفتتح به إلى مدة ، وقد ثبت ذلك عقلاً وشرعاً في العواري وغيرها . فإذا صحّ ذلك ثم سلبه الحياة لم يجب بذلك العوض ، كما أن السلب لا يلزمه ( ٥٩ / ١١ ) ( الثاني )

بذلك بدل . وإذا صحّ ذلك ولم يكن هناك ألم ولا غم يستحقّ بهما العوض ، فيجب إذا أمّانه - تعالى - على هذا الوجه ألاّ يستحقّ العوض أصلا ، وقد فرق عليه ما استحقّه من قبل ، فلا تجب إعادته . فأما من أُوْلِمَ في حال موته أو قبله فلا بدّ من توفير العوّض عليه ، إما من جهة القديم تعالى أو على جهة الاتصاف له من الظالم . وقد يمكن أن يوفّر ذلك عليه من جهة العقل بأن يعيده حيّا في دار الدنيا ، ويوفّر ذلك عليه ثم يميتّه أو يغيّبه . فمن هذا حاله فلا يجب أيضا أن يماد من جهة العقل ، وإنما يعلم بالسمع أن من مات لا يمينا مرة ثانية إلا من حيث يمدّب في القبر أو يرى مكانه من الجنة . فأما أن يماد على حدّ يوفّر عليه العوض فالسمع هو المانع منه . فأما العقل فيجوز له على ما ذكرناه في هذا الباب . فمن هذه حاله أيضا لا يجب إعادته . وهذه الجملة تبين أن إعادة مستحقّ العوّض من جهة العقل غير واجب أصلا ، وإنما يجب ذلك إذا لم يختر القديم تعالى توفير العوض عليه ، فلا بدّ من أن يعيده ليوفّر ذلك عليه فيما بعد . ومتى أعاده فالسلام في أنه إذا انقطع العوض ما الذي يحسن أن يفعله تعالى من احترام أو تفضل سيجيء فيما بعد إن شاء الله .

١ ٢٧٣

فأما مستحقّ العقاب فلا يجب إعادته عندنا عقلا ؛ لأنّ العقاب حقّ عليه لاله . وقد ثبت بالدليل أنه يحسن منه سبحانه إسقاطه والعفو عنه ، فيجب أن يجوز ألاّ يعيده ويختار التفضّل بالعفو . وهذا قولنا في كل مستحقّ العقاب من كافر وفاسق ؛ لأنّ حال الكل سواء في حسن العفو عنهم . وسنذكر الدلالة على ذلك من بعد إن شاء الله . فأما من لا يستحقّ شيئا من الحقوق فلا شبهة في أنه تعالى مخير في إعادته : إن شاء أعاده وإن شاء لم يُدْهِم ؛ كما أنه كان مخيرا في الابتداء في ذلك . هذا هو الثابت في العقل ، فأما السمع فقد دلّ على أنه تعالى سميع المستحقّ للعقاب من حيث أخبر بذلك ، وأنه يعيد من مات مستحقّا للعوض ؛ لأنه لا خلاف أن الاتصاف لا يقع إلّا في الآخرة ؛



كما لا تنفع الجزاءات إلا هناك . فأمّا من لا يستحق شيئاً من ذلك فقد ورد الخبر بأنه تعالى  
يعيد البعض في الجنة ليلتذ به أهلها ، والبعض في النار فيصير عقاباً لهم . ولذلك قال الرسول  
عليه السلام : الشاة من دواب الجنة .

وأما الأطفال فقد ثبت بالسمع إعادتهم في الجنة ؛ حتى قال بعض العلماء : إن  
الحور العين والولدان منهم في الجنة ، وإن كان في الناس من يخالف في ذلك / وفيهم من  
يتوقف . ولنا قول : إن مالا تجب إعادته عقلاً تجب بالسمع إعادته ، لأن الدلالة ب ٢٧٣  
والأخبار لا تغير أحوال الأفعال ، وإنما نعلم بالسمع أنه تعالى يختار لإعادة الإعادة ويزيل  
التجوز في ذلك .

### فصل

في الوجه الذي يصح أن يعاد عليه الحى والوجه الذى لا يصح ذلك فيه

اعلم أنه لا بدّ في (١) إعادة الحى الخصوص بأجزائه ؛ لأن الحى هو الجسم اللبى  
بنية مخصوصة ، وإنما يوصف بأنه حى إذا اختص لأجل وجود الحياة فيه بصفة  
مخصوصة يصح معها أن تدرك وتحس . فإذا صحّ ذلك فلا بدّ من أن تعتبر أجزاؤه  
في الإعادة ، كما لا بدّ من اعتبارها في البقاء ؛ لأنه كما يجب للمعاد أن يكون زيدا  
بعينه ، فكذلك يجب فيه إذا بقى مدة لا بدّ من أن يكون زيدا بعينه ، فكما لا يصح في  
زيد أن يبقى ويكون هو ذلك الحى مع تبدل أجزائه ، فكذلك لا يصح أن يعاد ذلك  
الحى بعينه مع تبدل الأجزاء .

ويدل على صحة ذلك أنه لا بدّ من أن يعلم الإنسان في هذا اليوم أنه الذى كان يريد  
من قبل ، ويعلم الشيخ أنه الذى كان صغيراً وشاباً ، وقد ثبت أن معلوم العلم يجب أن

(١) كفا في الأصل . والأول : « من » .

يكون على ما تناوله ، وألا كان جهلا ، فإذا صحّ ذلك كان المعلوم هو الحى لا ما يختص به من الصفة ، فيجب أن يعتبر عين أجزائه فيقال : إنها التى كانت من قبل ، ويقال فى المقاد : إن أجزاءه التى كانت من قبل .

فإن قيل : إن للمتغير فى هذا الباب هو يكون الصفة واحدة دون أجزاء اللوصوف ، فيجب ألا يمتنع فى حال البقاء وحال الإعادة أن يسلّم أنه الذى كان من قبل متى كانت الصفة تلك ، وإن تبدّلت الأجزاء .

قيل له : إن العلم بأنه اللريد والحى هو علم بأجزائه وإن لم يتناولها على التفصيل ؛ كما أن العلم بالمخاطب القاصد هو علم به وإن لم يتناول به على التفصيل ، ولا يجوز أن يكون عالما بصفته التى يختص بها ولا يعلم ذات اللوصوف ، فيجب لهذه العلة أن يكون اللريد فى حال البقاء وفى حال الإعادة هو الذى كان من قبل .

فإن قال : إذا جاز فى السمين أن يذهب أجزاء سيمته ويصير نحيفا ، والنحيف أن يصير سمينا ، ونعلم مع ذلك أنه الذى كان من قبل مع تبدّل بعض أجزائه ، فما الذى يمتنع من ذلك ، وأن يبدّل كلّ أجزائه ؟

قيل له : لأن العلم بأنه اللريد الحى هو علم بالجملة الحية المختصة بهذه الصفة ، وقد علمنا أن هذا العلم لا يتناول تفصيل أجزائه وإنما يتناول الجملة المختصة بهذه الصفة . فإذا صحّ ذلك وكان تغير حالها فى السمين والنحافة لا يخرج الجملة من أن تكون جملة ، كما لا يخرج عن أن تكون هى التى كانت حية مريدة فى حال الصغر وإن كبرت . فإذا صحّ ذلك لم يؤثر هذا التغير الخصوص فى العلم بأنه الذى كان ، وليس كذلك لو تبدّلت أجزاء الجملة ، لأنه يؤدى لو علمنا أنه الذى كان أن يكون العلم جهلا ؛ لأن الأجزاء غير تلك ، والصفة التى يختص بها ليست تلك الصفة ، فكيف نعلم مع ذلك أنه الذى كان .

بيّن مقلناه أنا نعلم تملق القدرة بمقدوراتها وأنها وهى باقية هى التى كانت من قبل ،

وإن تفسير بعض أحكامها في التعلّق، لأنها الآن غير متعلّقة بما كانت متعلّقة به / ولا ٢٧٤ ب يجوز قياساً على ذلك ألا نعلم أنها هي التي كانت وقد صار كل متعلّقاتها غير المتعلّقات من قبل . يبيّن ما قلناه أنه لا بدّ من ألا<sup>(١)</sup> يختلف حال العلم بزيد في حال بقائه أنه الذي كان ، والعلّم بأن زيدا غير عمرو . فلو صحّ أن يُعلم أنه الذي كان والأجزاء قد تبدّلت ليجوز أن يعلم في زيد أنه عمرو وإن كانت الأجزاء متنايرة ، فلما بطل ذلك في الحَيِّين في حالة واحدة ، لمّا تنايرت أجزاؤهما ، فكذلك القول لو صارت أجزاء الحَيِّ الواحد ثانياً غير أجزائه أولاً .

وهذا يُسقط القول بأن للمتبرّ في الحَيِّ بعينه أن يكون مؤقّفاً مبتنئاً من قبيل من الأجزاء ، وأن يحلّه قبيل من الحياة ، ولا معتبر بأجزاء مخصوصة ولا بحيات مخصوصة ، لأن الذي قدّمناه قد أبطل هذا القول . فأما الحياة فلا يمنع أن تتناير ويكون الحَيِّ واحداً ، فلا يجب أن يعتبر بأجزاء مخصوصة منها ، لأنه إذا جاز أن يكون هو الذي كان مريداً من قبل — والإرادة في هذه الحال غير التي كانت وكذلك العلم — فكذلك لا يمنع أن تكون الحياة غير التي كانت من قبل . وهذه القضية واجبة في كل صفة استحقّها للوصف لعلّ أن تلك السلة إذا كان لها أمثال لم يمنع أن تحصل تلك الصفة له لعلّ متنايرة في الأوقات ، كما لا يمنع اجتماع العلل فيه في وقت واحد . وإنما لا يصحّ ذلك في القدرة خاصّة ، لأنه لا مثل لها في الجنى . فلذلك لم يصحّ هذا الوجه فيها .

فإن قال : إذا وجب اعتبار عين الأجزاء على ما قلّم ، فهل وجب اعتبار أجزاء مخصوصة من الحياة لا يقوم غيرها مقامها في كون هذا الحَيِّ بعينه حَيّاً ، قيل له : إنما اعتبرنا نفس تلك الأجزاء لأن العلم بأن / الحَيِّ الآن هو الذي كان من قبل ، وللمادّ هو ١٢٧٥

(١) في الأصل « أن » .

اللبثأ يقتضى كون الأجزاء واحدا<sup>(١)</sup>، وليس كذلك الصفة التى يعلمه عليها؛ لأن العلم يتعاقى بالموصوف دونها فلا يجب من حيث تنناير الحياة ألا يكون العلم به فى حال بقاءه هو العلم بأنه الحى فى حال وجوده .

فإن قال : إذا صح فى الحياة مع تماثلها أن يكون المختص بزيد منها يستحيل أن يختص بمروفتها يصح أن يكون المختص بزيد أجزاء مخصوصة لا يقوم غيرها مقامها ؟ قيل له : قد ثبت فى العرض أن المختص منه بمحل لا يجوز وجوده فى محل آخر ، وإن كان ما يجوز أن يوجد فى المحل الواحد من جنسه لا يتناهى ، فكذلك ما يختص بأحد الحيين من الحياة لا يجوز أن يختص بالحى الآخر . ولا يمنع ذلك من القول بأن المختص بالحى الواحد لا يكون أجزاء مخصوصة لا يقوم غيرها مقامها .

فإن قيل : أفليس كما يعلم الواحد متا فى زيد فى حال بقاءه أنه الذى كان من قبل ، فكذلك نعم أن ما هو عليه من كونه حيا الآن هو الذى كان . وهذا يوجب أن الحياة لا تتبدل ولا الأجزاء ، قيل له : كذلك نقول ؛ لأن الحياة لا تبطل بغيرها من الحياة مع تماثلها واختصاصها بالجملة الواحدة ، فلا يجوز أن يخرج عما اختص به من الحال فى كونه حيا فى حال بقاءه البتة . ولو جاز خروجه عنه بما يماثله من الحياة كان لا يبطل بما سألت عنه ، لأنه كما يعلم ذلك فقد يعلم من غيره أنه المرید الذى كان ، والمعتقد الذى كان [ مع أن ] ما يختص به فى كونه مریدا معتقدا ليس هو الذى كان عليه من قبل ، فكذلك القول فى كونه حيا . وهذا بمنزلة علما بأن للتحرك هو الذى كان من قبل متحركا ، ولا يؤثر فى ذلك كون الحركة ثانيا غير التى كانت أولا / ويستحيل أن نعم أن للتحرك هو الذى كان والجزء نفسه قد تبدل .

ب ٢٧٥

فإن قال : فيجب على هذا أن تجوزوا القول بأن الحى للماد هو الذى كان من

(١) أى شيئا واحدا .

قبل ، وإن كانت الحياة التي حصلت فيه في حال الإعادة غير التي كانت فيه في الأول ؛ قيل له : كذلك يجب على هذا الأصل ، وإن كان مخالفا لما قاله شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - فيما حكاه عنه شيخنا أبو عبد الله - رحمه الله - أنه قال به آخرًا . فإن قيل : كيف يجوز أن يكون للمعاد هو الذي كان وليس الذي يختص به في كونه حيًا من الصفة هو الذي كان عليها من قبل ؛ قيل له : إن ذلك جائز ، وقد دللنا على جوازه . وإذا صح في المعاد أن يكون هو الذي كان مختارًا من قبل ومعتقدًا من قبل وإن كان حاله في كونه مختارًا ومعتقدًا ليس هو الذي كان عليه من قبل ، فكذلك القول في كونه حيًا ، وإنما الواجب أن يكون الحي المبنى هو الذي كان من قبل ؛ وذلك يتم بأن تكون الأجزاء هي التي كانت ، وإن كانت الأعراض الحالّة فيه متغيرة . فإذا صحّ على هذا المذهب أن نقول بأن المعاد هو الذي كان مبنياً من قبل والبنية ثانياً غير التي كانت أولاً في الذي يتمتع مثله في الحياة . فإذا جاز أن يلتصق ثانياً بغير العضو الذي التذّب به أولاً لئلا كانت الجملة واحدة فكذلك لا يتمتع مثله في الحياة ؛ لأنه كما يحتاج في الالتئاذ إلى الحياة فكذلك يحتاج إلى البنية والحواس . فإذا لم يؤثر تفايرها في أن الحي هو الذي كان فكذلك تفاير الحياة .

فإن قيل : أفنجزون أن تكون الحياة التي تختص بزيد أو شيء منها / تختص بغيره من الأحياء على وجه ؟ قيل له : كما لا يجوز فيما لا يختص أحد الحليين من السواد أن يختص بالآخر ، فكذلك لا يجوز فيما يحلّ بعض أجزاء الحي من الحياة أن يحلّ في سائر أجزائه . والذي به يعلم ذلك ما يدلّ على أن ما يختص بأحد الحليين من العرض لا يجوز أن يختص بالحلّ الآخر . ولو جوّزنا فيما يختص بأحد الحليين من الحياة أن يحيا به الآخر لوجب إذا حلّ ذلك في بعض متصل بهما أن يكون بعضا لهما جميعاً ، وأن تكون القدرة إذا وجدت فيه أن تكون قدرة لهما جميعاً ، ويوجب ذلك جواز

فعل من فاعلين وأن يصح من كل واحد منهما أن يتعدى الفعل في ذلك الحلق ، وذلك كالمتناقض . ويجب إذا وجدت تلك الحياة في بعض زيد ألا يكون بأن يكون بمضا له أولى من أن يكون بمضا لعمرو وغيره من الأحياء ؛ لأنه لا يكون بمضا له بالاتصال وإنما يكون بوجود الحياة . فإن جاز فيها أن تخصص بمجموعة أحياء فما الذي يمنع أن تكون تلك الحياة حياة لم كلهم ؟ وذلك يوجب أن يدرك الإنسان بعض غيره ، وهذا محال . فذلك أوجبنا في القليل الذي يحيا به زيد من الحياة أنها يستحيل أن تكون حياة لغيره . وإن لم يتمين أجزاء الحياة التي بها يصير حيا على وجه لا يجوز أن يقوم غيره مقامه .

فإن قال : أفتجوزون تغير صورة زيد وبنيته على وجه لا يخرج من أن يكون هو الذي كان حيا ؟ قيل له : قد يجوز ذلك . فإن قيل : أفتقولون : إنه قد يتغير على جميع الوجوه ولا يخرج من أن يكون هو ذلك الحي ؟ قيل له : لا . فإن قال : فما الفرق بين الوجه الذي إذا تغير عليه وتبدلت الأجزاء / فيه كان هو الحي الأول ، والوجه الذي يخرج من أن يكون هو الحي الأول ؛ قيل له : إن أقل ما يجوز منه في زيد أن يكون حيا من الأجزاء لا يجوز أن يتبدل فيصير حيا آخر على وجه ؛ لأننا قد دللنا على أن للمعتبر في العلم بكون الحي حيا بأجزائه ، فلو جاز أن يصير حيا آخر لوجب أن يكون العلم بأنه الحي الذي كان وأنه غير ذلك الحي لا يختلف ولا يتغير حال معلومه ، وقد بينا فساد ذلك . فإن قيل : نفخرونا عن أقل ما يجوز منه أن يكون حيا هل يجوز أن تتغير بنيته وتوجد فيه تلك الحياة أو غيرها مما يختص ذلك الحي فيصير حيا ؛ قيل له : إذا وجب في تلك الأجزاء أن تكون مبنية بنية مخصوصة ليصح أن تكون حية فتغير البنية يؤثر في كونها حية ، وإذا بطل كونها حية ب تلك الحياة لم يصح أن تكون حية وقد تغيرت تلك البنية بسائر أجزاء الحياة المختصة بهذا الحي . فإن قيل : إذا لم يتم غير

تلك البنية مقامها فهلاً قلتم في الحياة مثله ؟ قيل له : لم نقل : إن غير تلك البنية لا يقوم مقامها بل <sup>(١)</sup> كل تأليف يصير به الجملة مبنية على هذا الوجه فإنه يقوم مقام ما فيه من التأليف . وإنما منعنا من أن يقوم غير هذه الصورة في البنية مقام هذه الصورة على مانعنا من حال مفارقة الإنسان في بنيته لغيره من الحيوان .

فإن قيل : أليس صورة زيد في البنية قد تكون مثل صورة عمرو ولا يمنع ذلك من إبانة أحدهما من الآخر ، وقد تكون صورة مخالفة له ولا يمنع أيضاً من كونه غيراً له فهلاً / جوزتم أن يكون هو الذي كان حياً من قبل والصورة في البنية متغيرة مرة ٢٧٧ وغير متغيرة أخرى ؟ قيل له : إن الذي سألته في الحيتين غير ممتنع ، ولم نل بأن الحى لا يكون غير الحى الآخر إلا إذا اختلفت صورتها في البنية ، بل متى تمايزت الأجزاء والحياة لم يمتنع كونه غيراً له . وأما الحى الواحد فلا بد له من صورة في البنية مخصوصة ولا يصح أن يتغير في أقل ما يجوز أن يكون حياً معه وتبقى الحياة أو يكون هو الحى الأول بغير تلك الحياة . ولولا أن الأمر كإلغائه لم يجب بتوسيط الإنسان وقطع بعض أعضائه أن يخرج من كونه حياً ، كما لا يخرج بقطع يده ورجله وتغير بنيتهما من أن يكون حياً . وذلك من أقوى ما يدل على أنه لا بد من اعتبار صورة في البنية مخصوصة في أقل الأجزاء التي معها يكون حياً . فأمّا الأجزاء الزائدة على قدر ما لا يكون حياً إلا معه فقد يجوز أن تتغير وأن تتغير صورته ويقع عليها الزيادة والنقصان ولا يخرج الحى من أن يكون هو الحى الذي كان . وعلى هذا الوجه يصير الصغير كبيراً ، والمزبل سميناً ، ولا يخرج من أن يكون هو الحى الذي كان من قبل .

فإن قيل : أفترضون على هذا الوجه أن تصوير الذرة بمنزلة الفيل بانضمام الأجزاء الكثيرة إليها ، ويكون هو الحى الذي كان من قبل ؟ قيل له : قد جوز ذلك شيوخنا

(١) في الأصل : « قيل » .

رحمهم الله إذا كانت الزيادات على تدرّج في الأوقات وفي خلال أجزائها على وجه لا تنتقض بنيتها وتتباعد ؛ ولم يجوزوه في الأوقات اليسيرة . وألحقوا حكم الإعادة بحكم البقاء في الأوقات اليسيرة .

وقد كان شيخنا أبو إسحاق - رحمه الله - يقول في باب الإعادة : إنه يجوز أن يباد / الحى في باب الزيادة والنقصان على الحدّ الذى يجوز أن يتوالى عليه كونه في ٢٧٧ ب  
الثانى ؛ لأن أوقات الفناء لا معتبر بها لخروج اللّفى من أن يصح فيه حلول الأعراض فتصير حال الإعادة متصلة بحال الفناء ، كاتصال إحدى حالتيه بالأخرى مع استمرار وجوده وبقائه . وهذا يجب أن يُنظر فيه ، فيصح أن يزداد في أجزاء الدّرة من غير تفرّق يحصل في أول ما يجوز أن تكون معه حيّة ومن غير تغيّر يحصل في مواضع الرّوح والنفس [ و ] ما شئت من الأجزاء ، يصح ذلك في الثانى وعلى طريق التدرّج ولا يختلف الحال فيه . ومتى كانت الزيادة في أقل ما يجوز أن تكون معه حيّة أو على وجه يؤثّر في مواضع النفس والروح فإنه لا يجوز حصولها لا في الثانى ولا على طريق التدرّج ، فلا وجه على هذا الترتيب للتفرقة بين الحالتين .

وإنما بنى شيوخنا ذلك على أن كثيرا من الأجزاء قد يجوز أن يتبدّل ، والصورة قد يجوز أن تتغيّر فأما على مواضعنا الكلام عليه فإن ذلك لا يصح . يبين ذلك أنه لو جاز في أقلّ البنية أن يزداد فيه أجزاء بأن يفترق وتتخلله لجاز ذلك في جميعه [ لأن <sup>(١)</sup> الحاجة ] إلى البعض في ذلك كالحاجة إلى الكل ، ولأدّى ذلك إلى ألاّ يمتنع أن توسط الإنسان بجسم يوجب بُعد بعض الأجزاء عن بعض ويكون ذلك الجسم محتملا للحياة لما يختص به من اللحميّة وتوجد فيه الحياة ولا تبطل الحياة التي كانت في الفترق ؛ بل يجب ألا تبطل وإن لم يوجد في الجسم التخلّل على هذا الوجه حياة ، وفي فساد ذلك دلالة على صحّة

(١) زيادة اقتضاها السياق .



ما ذكرناه وأنه على ما رتبنا القول فيه لا تختلف الزيادة / والفقصان فيه في الوقت الواحد ٢٧٨ ا  
والأوقات الكثيرة في الوجه الذي يجوز ذلك عليه وفي الوجه الذي [ لا ] يجوز .  
وذلك ينفي عما حكيناه عن شيخنا أبي إسحق - رحمه الله - وإن كان ما ينصحه مبین على  
الطريقة الأولى وعلى ما ذكرناها بما يكبر الصغير من الأحياء على التدرج حالا بعد حال  
بالمادة كما أن الزرع إنما ينمو ويزيد على التدرج حالا بعد حال بالمادة ، ولو شاء تعالى أن  
مُبينه ثانيا في الكبر المبلغ الذي انتهى إليه آخرًا لم يمتنع ذلك .

فإذا صحت هذه الجملة فيجب أن يعتبر في باب الإعادة أقل ما لا يجوز أن يكون حيًا  
إلا معه من الأجزاء فلا بد من إعادته ، وإلا لم يكن الحي الماد هو الذي كان من قبل .  
فأما ما زاد على ذلك من أجزائه فلا معتبر بها في باب الإعادة ، وإذا جاز ألا تعاد أصلا  
وبعاد غيرها جاز أيضا أن يختلف الحال فيها فتعاد على خلاف تلك البنية أزيد مما كانت  
عليه من قبل .

ونحن نورد ما يوردونه في هذا الباب من الأصول فيا بعد ؛ نحو قولهم : إذا استحق  
الدم وهو هزيل لم يسمن فيجب أن نكون قد ذمنا ما لم يقع منه معصية ، إلى غير ذلك .  
فإن قال : هلا قلتم : إنه يجب إعادة عين التأليف الذي بها كان حيًا ؛ كما يجب إعادة عين  
الأجزاء على ما قاله شيخكم أبو هاشم رحمه الله أولا وذكره في كتاب الإنسان وفي غيره  
من الكتب ؛ قيل له : إنه - رحمه الله - عول في ذلك على أن نفس أجزاء أحدهما قد  
تكون أجزاء للآخر بأن يزداد في جلته بمثل ذلك التأليف فلا يصح أن يعتبر في إعادة  
زيد بعينه بنفس الأجزاء . ومثل التأليف مع حصولهما جميعا ويكون الحي غيره فيجب  
أن يعيد تلك الأجزاء وذلك التأليف بعينه . قال : وقد ثبت / أن زيدا وعمرا لو بُنِيا بنية  
واحدة لكان أجزاء أحدهما قد يجوز أن تكون من جملة الآخر وتأليفه مثل تأليفه فلو  
لم يجب إعادة التأليف بعينه لم يكن للماد بأن يكون زيدا أولى من أن يكون غيره . ٢٧٨ ب

قال : ولو شقَّ الله سبحانه زيذا وعمرا بنصفين ووصل نصف هذا بنصف هذا لم يجوز أن يكون ذلك الحى لا زيذا ولا عمرا ووجب كونه حيًّا ثالثاً لما لم يكن التأليف الحاصل فيه ما كان فيهما بعينه .

وكل ذلك بعيد لا يصحّ التعلّق به على الطريقة التى قدّمناها ؛ لأننا لا نجيز فى أقلّ الأجزاء التى يكون زيد حيًّا معها أن يصير من جملة غيره من الأحياء وإنما يجوز ذلك فى الأجزاء الزائدة الجارية بجرى السمن وهذا ممّا لا مدّخل له فى الإعادة أصلاً . وعلى هذا الوجه لا يصحّ أن تكون أجزاء زيد من جملة عمرو البتّة ولا أن يصير نصف زيد ونصف عمرو حيًّا آخر على ما ذكره فى كلامه . ويجب أن يسقط اعتبار عين ذلك التأليف وأن يعتبر فى ذلك بعين الأجزاء ، ومثل ذلك التأليف أو ذلك التأليف بعينه ، وأن يكون التأليف بمنزلة الأجزاء الزائدة على طريق السمن فى أنه يجوز أن يكون هو الماد أو مثله ، على ما قدّمنا القول فيه . وقد بينّا أنه لا يجب إعادة تلك الحياة بعينها مع أن الجملة بها صارت فى حكم الشيء الواحد لما ثبت أن غيره قد يقوم مقامه ، والتأليف بأن يجوز ذلك فيه أولى . وإنما يجب أن يعتبر فى باب الإعادة بالأسر الذى إذا لم يُسدّ أثره فى كون الماد للثاب هو الذى كان فى يوم توفير المستحق / عليه . وقد علمنا أن الثاب هو الجملة دون الحياة والبنية فيجب أن يدخل فى الإعادة ما هو للثاب دون غيره وما لا يخرج فى الشاهد من أن يكون هو الحى مع تغير الأحوال عليه . وذلك يصحّ ما قلناه من أن الحى إنما يجب أن تعاد أجزاءه دون الأعراض التى فيه ، سواء كانت مختصة بالحلّ أو الجملة ، وأن أمثالها فى باب الإعادة يقوم مقامها إذا كانت مختصة بتلك الجملة . فعلى هذه الطريقة يجب أن يعتبر هذا الباب . فإن تأمل ما أوردناه من الجملة يُسقط المسائل الصعبة .

## سؤال

قالوا : إن الإنسان الحى مركب من طبائع أربعة . فإذا مات وفنى فلا بد من أن يرجع كل واحد منها إلى أصله ، فترجع الأجزاء للسائبة إلى الماء ، والهوائية إلى الهواء ، والأرضية إلى الأرض ، والنارية إلى النار ، وذلك يحيل أن تعود أبدا حيا .

قيل له : إنا قد دلفنا على بطلان القول بالطبائع ، وأنه تعالى هو الذى يجعل الإنسان حيا مركبا على ما هو عليه ، فيجب إذا أفناه أن يصح أن يعيده كما كان ، على ما بيناه من قبل . ولو صح ما قالوه فى تركيب الحى من طبائع أربعة لكان لا يمتنع فى الثانى أن يعود مركبا كما صار مركبا فى الوجه الأول الذى صار مركبا عندهم .

## سؤال

قالوا : خبرونا عن الحى إذا كان صغيرا ثم كبير ، وهزىلا ثم ممين وهو عاصٍ فى الحالين أو مطيع فيهما لم صار بأن يعيده هزىلا أولى من أن يعيده مميئا . فإن قلتم : إنه يماد هزىلا كان - تعالى - مانعا للأجزاء الزائدة من الثواب / ما تستحقه . وإن قلتم : يعيده مميئا ب ٢٧٩ صار مميئا للأجزاء الزائدة أو معاقبا بما لا تستحقه .

قيل له : قد بينا أنه لا معتبر بالزائد فى جسمه على سبيل السم ولا بالرائل عنه على هذا الحد ، وأن المعتبر ما<sup>(١)</sup> أقل ما يكون معه حيا . يبين ذلك أنا نعلم الهزىل مستحقا للدمح ثم ممين وحاله فى جنس مدحه كما كان . وكذلك القول فى الدم . فصارت هذه الزيادة فى أنها لم تغير حال المدح والدم بمنزلتها فى أنها لم تؤثر فى حال علمنا بأنه الذى كان حيا ، وحلت محل ما يوجد فيه من الأعراض فى أنها لم تؤثر فى هذا الباب .

---

(١) كذا ، ولو حذف استقام السلام . وخرج ما هنا على أن للراد : ما هو أقل .

فإذا صحَّ ذلك كان الواجب في باب الإعادة أقلّ ما يكون معه حيّاً ، وما عدا ذلك فالقديم تعالى محيّر ؛ إن شاء أعاد نفس الأجزاء التي اختص بها من قبل ، وإن شاء ما يقوم مقامها . وعلى هذا الوجه يصحّ ما يروى من أنه تعالى يعظم أجسام أهل النار ، ويعيدهم عُمية وإن كانوا في الدنيا بُصراء .

وقد ذكر شيخنا أبو علي - رحمه الله - في آخر كتاب الإنسان أنه يعيد اللثاب وللعاقب على الوجه الذي مات عليه ، وإلا أدى إلى أن يكون مثيباً لما لا يستحق الثواب ومسئلاً له على خلاف الوجه الذي استحق عليه للساءة . ولم يذكر - رحمه الله - : أن ذلك واجب في الإعادة لا يصح خلافه ، بل الأغلب في كلامه أنه أوجب ذلك من جهة الحكمة ، وهذا في نهاية البعد ، حتى قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - لعله غلط من الكاتب ، وقد بينا فساد ذلك من قبل بما لا وجه لإعادته ، وقد بطل بذلك قولهم : خبرونا عن الإنسان المطيع إذا قُطعت يده ثم ارتد يجب أن تكون / يده في الجنة وهو في النار ، وكذلك إذا قُطعت يده في حال الردّة ثم تاب يجب ألا يصح أن تعاد يده إليه ، وأن تكون في النار ، وذلك لأننا قد بينا أنه لا معتبر بهذه الأطراف في باب الإعادة والإثابة ؛ كما لا معتبر بها في باب الحمد والذم ؛ لأن المطيع قد نمدحه ثم قُطعت أطرافه ونمدحه كما كنا نمدحه من قبل . وكذلك القول في العاصي ، وليس اللثاب هو اليد حتى يصح فيه ما قاله ، بل اللثاب الجملة الحية . وذلك ممّا يُسقط تعلّقهم في هذا الباب بأمثال هذا السؤال .

٢٨٠ |

### سؤال

قال : خبرونا : لو أنه - تعالى - أراد أن يعيد الحيّ على قولكم ، ويزيد فيه الأجزاء الكثيرة أكان يصحّ ؟ فإن صحّ فيجب أن يكون الثواب واصلاً إلى الأجزاء التي لم

نستحق ذلك ؛ قيل له : قد بينا من قبل ما يجوز أن يزداد عند الإعادة من الأجزاء على ما كان من قبل ، وما لا يجوز ، وكشفنا القول في ذلك ، وبيننا أنه يجوز أن يزداد فيه على جهة الزيادة في الأطراف والآلات ماشاء تعالى ، ويجوز أن يزيد - تعالى - على جهة السمن في بنيته ما لا يؤثر في أقل البنية التي لا يكون حيا إلا معها أوفى مجارى نفسه . فأما قوله : إنه يوجب وصول الثواب إلى ما لا يستحقه فقد بينا أن الثواب هو الحى دون غيره ، وأنه لا يمتنع بالأجزاء الزائدة . فلا وجه لإعادته .

## مُـوَال

قالوا : خبرونا عن يجب أن يعاد لأنه يستحق الثواب أو العقاب أو العوض أيجوز أن يصير غذاء لحي آخر ؟ فإن جوزتم ذلك فجوزوا أن يصير بعض اللثابين غذاء لبعض آخر ، وهذا يوجب عليكم أحد أمرين : إما ألا يصح إعادة بمض من يستحق / الثواب ، أو القول بإبطال كونه زيادة في جسمه على جهة الغذاء ، مع علمنا بفساد ذلك . أولستم ترون الواحد منا يسمن على لحم الحيوان ، وقد تجدون الحى إذا مات وطال مكثه يتولد من جسمه الديدان ، وكل ذلك يفسد قولكم في هذا الباب ؟

قيل له : إننا قد رتبنا الكلام على وجه يقتضى أنه لا يصح أن يفتدى الحى بالحي على وجه بصير أقل ما يجوز أن يكون أحدهما حيا معه في جملة الآخر ، وإن كان لا يتمتع أن يصير في أجزاء سمنه وتصير فيه الحياة . وقد يجوز أن يصير في أثنائه ولا حياة فيه . وقد بينا أن هذا القدر هو الذى يجب أن يعاد ، وإذا لم يصح في هذا القدر ما سألوا عنه فقد سقط أصل الكلام .

فإن قال : نخبرونا : هل يجوز أن يصير أقل ما يصير زيد حيا معه في جملة عمرو على طريق السمن وتحله الحياة التى تختص بعمرو ؟ فإن جوزتم ذلك لزمكم في الجملة أن يحملها

تارة ما يصير به زيدا وأخرى ما يصير به من جملة عمرو ، وإن صح ذلك فما الذى يتمتع من أن يكون مرة زيدا ، ومرة عمرا ؟ فإن قلتم : إن ذلك لا يجوز فما المانع منه وقد قلتم إن الزائد فى الجسم لا معتبر به فى هذا الباب ؟

قيل له : أما ما قدمناه فقد دل على أن أقل ما يصير معه حيا لا يجوز أن يكون مرة زيدا ومرة عمرا . وقد كشفنا ذلك وبيننا أنه لا بد فى أجزاء مخصوصة أن تكون حيا مخصوصا حتى لا يصح أن يصير حيا غيرها . فأما كون تلك الجملة زيادة فى حى آخر ، فإذا كان لا يؤدى من / الفساد ما يؤدى إليه ما قدمنا ذكره لم يتمتع أن يجوز ، على نظر ٢٨١ فيه . فإذا صحّت هذه الجملة جاز أن يقتضى المستحق للثواب أو للعوض بلمح حى آخر ليس هذا حاله وبصير زيادة فى صمته ، وإذا أعاده القديم - تعالى - فإن شاء أعاده بهذه الزيادة أو بغيرها فأما إذا اغتذى بلمح من يستحق الثواب أو العوض وصار الزائد منه زائدا فى جسمه فكثّل . وإن صار الزائد منه فى جسمه أقل ما يجوز أن يكون حيا معه فإنه إذا أراد - تعالى - أن يعيده لم يجر أن يعيده بهذه الزيادة ؛ لأنها يجب أن ترد إلى جسم للثواب الآخر ، بل يجب أن يعاد بزيادة أخرى سواها . وقد بينا من قبل جواز ذلك . فأما إن اغتذى مستحق الثواب بمستحق العوض وصار أقل ما يكون معه حيا زيادة فى جسمه فقد يجوز أن يعاد هذا العوض ويوفر جسمه عليه ثم يعاد زيادة فى الشاب . وما ذكرناه هو جواب الشيوخ رحمهم الله لا<sup>(١)</sup> ما قلناه أولا ، فإنهم يقولون : إنه يجوز أن يزداد أقل ما يكون معه حيا فى جسم الحى الآخر حتى يكون أقل مامعه يكون حيا ، وأنه - تعالى - لا يفعل ذلك من جهة الحكمة ، وإن كان يصح فى نفسه . وقد بينا أن ذلك ممتنع . وقد قال شيخنا أبو على - رحمه الله - : إن للمستحق لبعض ما ذكرناه لا يجوز أن يصير غذاء لحي آخر البتة . وإنه يصير كالثقل فى

(١) فى الأصل : « إلا » .

جسمه . قال : لأنه - تعالى - يجب أن يعيد الحيّ للمستحقّ الثواب على آخر ما مات عليه فإذا وجب إعادة الأجزاء الزائدة لم يصحّ أن تكون جملة لحيّ آخر تجبّ إعادته أصلا . وقد بينا القول في ذلك / وهذه المسألة وأمثالها لا يصحّ أن يُطعن بها على ما ثبت بالدليل ، لأن الأمر فيها غير ظاهر ، لأننا لا نعلم أن أجزاء أحد الحيّين تصير زيادة في جسم الآخر على وجه يحصل فيه حياته ، إذا لم يمكن بيان ذلك فكل من قال فيه بقول من شيوخنا رحمهم الله فله أن يتأوّلّه على وجه يستقيم على مذهبه . فهذه جملة كافية في هذا الباب . وقد ذكرنا من قبل أن الواجب أن يذكر في هذا الفصل سائر ما يتعلق بصحة الثواب وسائر شروطه ، لكننا رأينا تأخيرها إلى الكلام في الوعيد ليكون سائر ما يتصل بالثواب والعقاب مجتمعا في موضع واحد .

### فصل في بيان الصفات التي إذا تكاملت في المكلف وجب تكليفه

اعلم أن الماقل لا يتخلو من أن يكون بالصفة التي معها يجب تكليفه ، أو الصفة التي معها يقبح تكليفه . ولا واسطة لهذين . ولا يصحّ أن يكون على حال يحسن معها أن يكلفّ وألا يكلفّ . وهذا بمنزلة ما نقوله في بعثة الأنبياء أنهم إما أن يجب بعثهم إذا تعلقت المصلحة بذلك ، أو لا يحسن ذلك فيهم أصلا : ونحن نبين من بعد الصفات التي معها لا يحسن تكليفه ، وإن كان فيها ذكره الآن دلالة عليه ؛ لأنه إذا ثبت مع ما بيناه من القدمة أن من كان ببعض هذه الصفات وجب تكليفه علم أن من لم يختصّ بها في قبيل من يقبح تكليفه .

٢٨٢ |

فلن قيل / وما الصفات التي معها يجب أن يكلفّ ؟

قيل له : متى تكامل فيه ماقتضاء من الشروط وجب في الحكمة أن يكلفّ . وقد بينا أن جلته لا تخرج عن أقسام ثلاثة . إما أن يجعله - تعالى - مُزاحمة في سائر ( ١١/٦١ )

وجوه التمكن ، وأن يجعله ممن يشقّ عليه الفعل واجتناب مانهه عنه ، وأن يجعله ممن له دأع إلى فعل القبيح والامتناع من الواجب . ففى اختصّ بهذه الصفات وجب تكليفه .

فإن قيل : هلّا قلّم : إنه وإن اختصّ بهذه الصفات فإن تكليفه لا يجب ولا يحسن دون أن يكون عارفاً ببعض الآفات فيصحّ أن يتنبّه عند ورود الخاطر عليه أو الداعى ؟

قيل له : إن ذلك لو وجب اعتباره فى التكليف لكان داخلًا فى قديمناه ؛ لأنه داخل فى وجوه التمكن ؛ ألا ترى أنه إذا كان لا يصحّ أن يعرف وجوب النظر عليه عند ورود الخاطر إلا معه صار بمنزلة كمال العقل وغيره فى أنه قد دخل فى قديمناه ، فكيف وذلك غير واجب عندنا ؛ لأنه لا يتمتع فى اللكف أن يتنبّه ابتداء على ما يخاف معه من ترك النظر ، فيلزمه ذلك ثم يلزمه سائر التكليف ويستغنى عن ورود الخاطر والداعى . فإن قيل : أليس قد يكون المعلوم من حال اللكف أنه لا يتنبّه من ذى<sup>(١)</sup> قبل ، وأنه لا بدّ فى تكليفه من ورود الخاطر عليه ؛ أفليس يجب فيمن هذا حاله أن يعرف بعض القفات ليصحّ كونه مكلفًا ؟ قيل له : إنما يتنبّه فى قديمناه أن ذلك لا يجب أن يُبدّ فى لا يتمّ التكليف إلا به ؛ لأنه قد يتمّ دونه ؛ على ما تقدّم القول . ولستأ ننكر أن يحتاج إلى مأسألت عنه فى بعض المكلفين إذا كان / فى المعلوم أن تكليفه لا يتمّ إلا معه .

ب ٢٨٢

فإن قيل : هلّا أدخلتم فى جملة الشروط التى معها يجب أن يكلف أن يكون عارفاً بالمادات ، قيل له : إن كل عادة يجرى العلم بها يجرى كمال العقل فقد دخل فى قديمناه ، وما ليس بهذا حاله فلا معتبر به ، كما لا معتبر بالعلم بالصنائع ، وإن كنا لا نستنكر مع

(١) أى ابتداء ، يقال : لا أكلم من ذى قبل أى فى أستأف من أمرى .



المخالطة أن يكون العلم بكثير من العادات يلحق بالعلوم الظاهرة ، فيجب اعتبارها والحال هذه ، وإن كان لولا المخالطة لم يجب أن يعتبر به لأن الواحد منا لو لم يعرف عند [عدم] <sup>(١)</sup> المخالطة حال الزجاج والحديد كان لا يخلّ بحال عقله ، وإذا عرفهما مع المخالطة فلو لم يعلم أن أحدهما إذا ضرب على الآخر أن الحديد هو الذى يؤثر في الزجاج لكان ذلك غلّا بقله .

فإن قيل : هلّا ذكرتم في الشروط كونه عالما بالفرق بين ما يلتذّ به وبين خلافه ، لأنه لو يكن كذلك لم يعرف وجوه الرغبة في الطاعة ووجوه الخوف والزجر من المعصية ؛ قيل له : قد دخل ذلك فيما قدّمناه من ذكر الشهوة والنفور ، فلا وجه لتجويد ذكره .

فإن قيل : هلّا عدّدتم في الشروط حصول الألم من قبل ليصحّ أن يفصل بين حال التكليف وغيره ويعرف الدواعى والزواجر ؟ قيل له : لا يمتنع أن يعرف ذلك من حيث تشقّ عليه الأمور الداخلة في باب المعاضات فينبغي ذلك عن ذكر الآلام ، ولذلك يحسن أن يبتدىء الله تعالى للسكّاف بالتكليف وإن لم يتقدمه ألم ، بل لا بدّ من ذلك لأن الألم على / أصولنا إنما يحسن للاعتبار الذى لا يكون إلّا في حال التكليف ، فلا ٢٨٣ يصحّ أن يتقدم .

فإن قيل : هلّا ذكرتم في هذه الشروط كون السكّاف مخاضيا للعقلاء ليصحّ أن أن يعرف الذمّ والمدح على الأفعال وموقعهما من النفوس فيصحّ عند ذلك أن يحصل له انخوف عند ورود الخاطر عليه أو دعاء الداعى ؟ فإن قلتم بذلك لم يصحّ <sup>(٢)</sup> على ما يدكره شيخكم رحمهم الله من أنه يجوز أن يكلف تعالى الواحد في أرض فلاة من

(١) زيادة اقتضاها السياق .

(٢) كذا في الأصل ، والأولى حذفها .

غير أن يعرف سواها؛ قيل له: إن العلم بالمدح والذم واستحقاقهما على الأفعال قد بينا أنه من كمال العقل، وليس بموقوف على أن ذلك قد وقع بل لو خالط الناس ولم يقع من أحد معصية لما وقع الذم، ولو لم يقع منهم طاعة لما وقع المدح على جهته، ولم يؤثر ذلك في كون ما ذكرناه من كمال العقل. وكذلك القول فيه لو خُلِق في أرض فلاة في أنه يحسن أن يكلف متى كل عقله وعلم مكان الحمد والذم وإن لم يعلم فاعلاهما.

فإن قيل: هلا عدتم في جملة الشروط أن يكون صحيح الحواس؛ لأنه متى لم يكن كذلك لم يصح أن يعرف ما به يتكامل العقل؛ ولا بد من أن يلحقه نقص يخرج به عن هذه الطريقة؟ قيل له: ليس الأمر على ما قدرته؛ لأنه قد يعرف الفصل بين أكثر المدرجات وغيرها لمسا، وذلك كافٍ فيما معه يكمل العقل؛ لأنه وإن لم يعرف الألوان لم يؤثر ذلك في كمال عقله إذا عرف الأجسام وتمكّن من المعرفة بأحوالها.

٢٨٣ ب فإن قيل: هلا قلتم: إن من شرط التكليف / أن تقدم له جميع المعارف ليصح أن تؤدّى الأفعال على الحدة الذي وجب عليه؟ قيل له: قد بينا أن التمكن من العلم بمنزلة حصوله في أنه يجب التكليف معه إذا كان قد تقدم له كمال العقل. ونحن نبين أن الإنسان متمكّن من محلّ العلم فيما بعد.

### فصل في أن من اختص بما ذكرناه من الصفات وجب تكليفه

الذي يدلّ على ما قلناه أنه - تعالى - لو لم يكلف من ذكرناه لأدّى ذلك إلى كونه عابثا أو مُفَرِّيا بالقبيح، فإذا استحال ذلك على الله - جلّ وعزّ - فلا يصحّ بمدحها إلّا وجوب التكليف [و] ثبت وجوبه. وإنما قلنا ذلك لأنه مع قدرته على أن يُعْنِيه بالحسن عن القبيح قد أحوجه إليه بالشهوات التي فعلها فيه، والتخليّة، فلم يكن في فعل تلك الشهوة غرض لوجب كونه عابثا بفعلها. فإذا ثبت ذلك وكان لا بدّ من

غرض يكون له في خَلْقها . فإن كان إنما فعلها لا ليُسكِّفَه فَيُلْزِمُهَ تَجَنُّبُ الشَّهْوَى لِلنَّافِعِ عَظِيمَةٍ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا فَعَلَهَا لِيَقْوَى دَوَاعِيهِ إِلَى نَيْلِ مَشْنَاهَا وَأَنْ يَفْرِيهَا بِتَنَاولِهِ ، وَهَذَا قَبِيحٌ لِأَنَّهُ إِغْرَاءٌ بِالْقَبِيحِ وَبَسْثٌ عَلَيْهِ .

فإن قيل : أَلَسَمَ تَرَوْنَ الشَّهْوَةَ مَخْلُوقَةً فِي الْبَهَائِمِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مُسَكِّفَةً وَلَمْ يَوْجِبْ ذَلِكَ فِيهَا مَا ذَكَرْتُمْ ، فَلَهَا جَوَازُكُمْ فِي / الْعَاقِلِ أَنْ يَخْلُقَهَا فِيهِ وَلَا يَكُونَ مَغْرِيًّا وَلَا عَابَثًا ۚ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُسَكِّفًا ؟

قيل له : إِنْ مَعْنَى الْإِغْرَاءِ فِيمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ لَا يَصَحُّ ؛ لِأَنَّهُ يَجْرَى بِجَرَى الْبَسْثِ عَلَى الشَّيْءِ ، وَذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَعَ الْعِلْمِ بِالْعَوَاقِبِ ، فَلَا يَصَحُّ أَنْ يَكُونَ مَغْرِيًّا لَهَا وَإِنْ لَمْ يَكْلُفْهَا . وَلَا يَجِبُ مَعَ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ عَابَثًا بِذَلِكَ مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَى أَنْ يَشْهَى إِلَهًا الْحَسَنَ وَيَنْتَبِهَا بِذَلِكَ عَنِ الْقَبِيحِ لِأَنَّ ذَلِكَ مُصْلِحَةٌ فِي التَّكْلِيفِ مِنْ حَيْثُ عَلِمَ أَنَّهَا إِذَا أَقْدَمَتْ عَلَى الْقَبِيحِ كَانَ لَهَا مَنَافِعًا <sup>(١)</sup> مِنْهُ ، وَمَتَى فَعَلْنَا ذَلِكَ كُنَّا أَقْرَبَ إِلَى الْإِمْتِنَاعِ مِنَ الْقَبِيحِ ، وَهَذَا الْمَعْنَى لَا يَصَحُّ فِي الْمَكْلَفِ ؛ لِأَنَّ شَهْوَاتِهِ لَا يَصَحُّ أَنْ تَكُونَ مَفْعُولَةً عَلَى وَجْهِ الْإِعْتِبَارِ الَّذِي قَدَّمْنَاهُ ؛ لِأَنَّ الْكَلَامَ عَلَى أَوَّلِ الْمَكْلُوفِينَ وَلَمْ يَتَقَدَّمْ تَكْلِيفٌ فَلَا يَصَحُّ أَنْ يَجْعَلَ ذَلِكَ صِلَا حًا . وَإِذَا ثَبَتَ فِي أَوَّلِهِمْ مَا ذَكَرْنَاهُ وَكَانَ حُكْمٌ جَمِيعُهُمْ حُكْمًا ، فَالْوَاجِبُ صَحَّةُ مَا قَدَّمْنَاهُ فِي الْكُلِّ ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا ثَبَتَ أَنَّ الشَّهْوَةَ مَفْعُولَةٌ عَلَى جِهَةِ الْمَصْلَحَةِ مَتَى لَمْ يَصَحَّ غَيْرُهَا مِنَ الْوُجُوهِ . فَأَمَّا إِذَا صَحَّ مَا قَدَّمْنَاهُ بَطَلَ الْحُكْمُ بِذَلِكَ فِيهَا وَثَبَتَ مَا قَدَّمْنَاهُ فِي هَذَا الْبَابِ .

على أَنَّهُ لَوْ ثَبَتَ فِي شَهْوَةِ الْعَاقِلِ مَا قَدَّمْنَاهُ مِنَ الْمَصْلَحَةِ لَمْ يَخْرُجْ مِنْ أَنْ يَكُونَ مُتَرَتِّبًا بِالْقَبِيحِ وَإِنْ لَمْ يَجِبْ ذَلِكَ فِي الْبَهِيمَةِ ؛ لِأَنَّ قَدَمْنَاهُ ؛ لِأَنَّ الْوَجْهَ فِي كَوْنِهَا إِغْرَاءٌ بِالْقَبِيحِ لَا يَخْتَلِفُ بِالْقَصْدِ وَبِالْإِضْمَامِ بِمَضِ الْوُجُوهِ إِلَيْهِ . فَإِنْ قِيلَ : هَلَّا قَلِمَ : إِنَّهُ خَلَقَ

(١) فِي الْأَصْلِ : « مَسْهَا » مِنْ غَيْرِ قَطْعٍ .

فيه الشهوة واليفار لا للتكليف لكن ليموضه على ذلك بالمسافع وتكون بمنزلة الآلام في هذا الوجه ؟ قيل له : قد بينا أن الألم إنما يحسن فعله للتعويض إذا تقدم التكليف / وصار اعتبارا فيه ، فإذا صح ذلك ولم يمكن ذلك فيمن ليس بمكلف أصلا فالذي ذكرته لا يصح .

ب ٢٨٤

وبعد ، فإن القديم - جل وعز - قد أعلمه قبح ما شهاه إليه ، وألزمه الامتناع منه ، فيجب إذا حصل فيه غرض أن يكون ذلك الغرض جاريا مجرى اللذخ والتعظيم دون غيره . يبين ذلك أنه متى لم يفعل ما وجب عليه فلا بد من عقاب ، فلا يجوز أن يرغب في فعل ما يتصرف به من العقاب إلا وما يستحق به مجرى تجرى الثواب .  
فإن قيل : هلا قلتم : إن الفائدة في خلق الشهوة أن يعرف موقع التفضل والنعم ، لأنه لا يحسن من الحكيم الإنعام على من لا يعرف موقعه مع تمكنه من أن يعرفه موقعه ؟ قيل له : إن ذلك قد يتم إذا أغناه بالحسن عن القبيح ولم يشأ إليه ما يمنعه من فعله بالعقل ، فيجب أن تكون الفائدة في هذه الشهوة المخصوصة مع اقتران العقل المانع من نيل المشتبه ما قدمناه دون غيره .

فإن قيل : لو كانت هذه الشهوة تقتضي الإغراء لولا التكليف في الماقل لوجب ذلك فيها وإن ألبأه - تعالى - إلى ألا يفعل القبيح ، فإذا لم تقتض الإغراء في هذا الوجه فكذلك مع التخلي .

قيل له : إن الوجه في كونها إغراء أن للمشتبه إذا كان محلي بينه وبين المشتبه ولا مضرة عليه في نيته دعاه ذلك إلى فعله ؛ لما له فيه من النفع الذي لا يؤدي إلى مضرة ، وذلك لا يصح مع الإلجاء ؛ لأنه قد منع من الإقدام على المشتبه ، فصار من هذا الوجه كأنه لا داعي إليه ؛ ألا ترى أن الواحد منا قد يدعو / إلى تناول الطعام حاجته إليه ، فإذا علم أنه مسموم زال ذلك الداعي لما فيه من المضرة . وكذلك قد

١ ٢٨٥

تدعوه الدواعي إلى أن يقتل بعض الجبارة ، فإذا علم أنه لو حاول ذلك مُنع منه زال ذلك الداعي ، وصار كأن لم يكن ؛ فلا يجب من حيث لم يثبت معنى الإغراء مع الإلجام ألا يثبت مع التضحية لولا التكليف .

فإن قيل : فيجب على هذا ألا يصحّ من القديم - تعالى - إلا أن يكلف مَنْ هذا حاله .

قيل له : قد يصح في القدرة ألا يكلفه . وإنما قلنا : إنه متى حصل بهذا الوصف فلا بد من أن يكلف من جهة الحكمة وقد يجوز في الحكمة ألا يجعله - تعالى - بهذه الصفات أجمع فلا يجب تكليفه ، كما أنه - تعالى - إذا كلف فلا بد من أن يمكن ، وإن كان قد يصح ألا يلزمه التمكن بالآل يفعل التكليف .

فإن قيل : خبرونا : لو لم يكلفه القديم - جلّ وعزّ - وقد فعله بهذه الصفة أكان ما فعله قبيحا أو يكون محلا بالواجب ؟

قيل له : إنه إذا لم يكلف - والحال ما قلناه - فلا بد من أن يكون محلا بالواجب تعالى الله عن ذلك . فإن قال : فما فعله من الشهوة والعقل يحسنان أم يقبحان ؟ قيل له : إن كان فعلهما لسكى يكلف الماقل فقد وقف <sup>(١)</sup> على وجه يحسنان عليه ، ويكون - تعالى - محلا بالواجب إذا لم يكلف ، تعالى الله عن ذلك . فأما إن فعلهما لا لتكليفه فلا بد من أن يكون في حكم للضربه ، ويكون فاعلا للقبیح ، تعالى عن ذلك .

فإن قال : فالشهوة تكون قبيحة أو العلم بقبح القبيح ؟ قيل له : قد علق شيخنا / ٢٨٥ ب أبو هاشم - رحمه الله - القول في ذلك فقال في موضع : إنهما يقبحان جميعا لأن الإضرار به لا يتكامل إلا بهما لأنه - تعالى - لو خلق فيه الشهوة ولم يعطه العقل لم

(١) في الأصل : « وقم » .

يكن مضرًا به ، ولو أعطاه العقل ولم يجعل فيه الشهوة وضدّها لم يكن مُضرًا به ، فإذا لم يحصل الضرر إلّا بهما فيجب أن يقتضا جميعا .

وقال في القول الثاني : إن الذي يتعلّق به الضرر به الشهوة دون العلم بقيح المشتى ؛ لأنّها التي تلحق النّفس بفقد المشتى المضعف ؛ كما أن النفور يقتضى الألم فيما يناله من الفسدة نافرة عنه ، والعلم يقتضى زيادة الحسرة والضرر ، ويكون كالشرط في هذا الباب . ومال إلى هذا الوجه . وهو قوى لما ذكرناه من العلّة . يبين ذلك أن فقد المشتى بلا علم كفقده مع العلم في أنه يؤثّر ، والعلم إذا انفرد لا يؤثّر على وجه . فإذا صحّ ذلك وصار العلم بقيح المشتى في حكم تمذّر نيّله فكأن تمذّر نيّله يقتضى كون الشهوة في حكم الضرر فكذلك مضامّة هذا العلم لها تؤثّر في هذا الباب . ولهذا قلنا : إنه - تعالى - من حيث فعل فيه الشهوة ونفور الطبع فقد صيرّه بحيث يشقّ عليه الفعل ، فيجب أن يكون معرضا لنفع عظيم ، وإن كنا نشترط في هذا الباب كال العقل كما نشترط سائر وجوه التمكن .

ومما يدلّ على أن من هذا صفة يجب أن يكلفه القديم - تعالى - أنه قد صيرّه بحيث يشقّ عليه / الفعل وقرّر في عقله وجوب الفعل الشاقّ فيجب ألّا يحسن منه ذلك إلّا لمنفعة تعود عليه ؛ كما أنه لا يجوز أن يؤلمهم إلّا لمنفعة ، لأنه لا فرق في الشاهد بين إلزام الشاقّ من الأفعال وبين الإيلاء فيما له يحسن ويقبح . فإذا صحّ ذلك وعلمنا أن الألم إنّما يحسن منه - تعالى - على سبيل التعريض لمنفعة ، فكذلك إلزام الشاقّ لا يحسن إلّا على هذا الوجه .

١ ٢٨٦

وقد ثبت أن من حق ما يستحقّ بالألم أن يكون المستحقّ له غير فاعل الألم ، ومتى كان هو الفاعل للألم فإنما يستحقّ العوض بأن يكون ذلك الفعل كأنه من قبل غيره ، وصح أن طريقة التكليف مبنية على خلاف هذا الوجه ، لأن ما يستحقّ فيها

يستحق على طريق التنظيم والتبجيل ، ألا ترى أن الماقل إذا فعل ما وجب في عقله لحسنه فإنه يستحق المدح والتنظيم ، وما يستحقه من الثواب يستحقه على هذا الحد ، فيجب أن يكون المستحق بفعل ما كلف من المنافع ما يجرى مجرى الثواب والتنظيم ، ولذلك خالف الموضع في الوجه الذي ذكرناه .

وذلك يُسقط قول من يقول : إذا حتم إلزام الشاق على الإيلام وكان حسن الإيلام موقوفا على الموضع فكذلك إلزام الشاق ؛ لأننا إنما حملنا أحدهما على الآخر في أنه لا بد من بَدَل يحسن له ، ثم ذلك البديل وتلك المنفعة لا يتنع أن يختلف موضوعه على ما ذكرناه . ولذلك يفترق في الشاهد حال ما يفعله الإنسان في غيره وما يتحملة من الكلفة في نفسه في أنه يختلف المألجه يحسن منه فعله وإن لم يفترقا في ثبوت النفع فيهما . وقد بينا من قبل بطلان / تعلّقهم في هذا الباب بأن الماقل إذا فعل ما وجب في عقله ، وما لو لم يفعله للحقه مضرة ، وما يُتوقّى به ضرر إلى ما شاكل ذلك فيجب ألا يستحق بذلك النفع ، وأن يخالف حاله في ذلك حال الألم إذا فُعل فيه ؛ لأنه كالحمول عليه ، وكشفناه فلا وجه لإعادته . وإنما يصير محمولا على الألم ؛ لأنه حصل فيه لامن قبله ولا برضاه ، وقد حصل في الماقل الشهوة والعقل على هذا الحد فيجب أن تكون منزلتهما واحدة . ولا معتبر بالمبارات في هذا الباب . وقد استدل بعضهم على ذلك بأنه - تعالى - يجب أن يكلفه إذا تكاملت فيه الخصال التي ذكرناها لكي يعرف الله تعالى ويشكره على نعمه .

وهذا يبعد ؛ لأن الكلام في العلة التي لها يجب أن يريد - تعالى - منه الشكر - والحال هذه ، فيجب أن يبين ذلك . ولا يمتنع أن يثبت الواجب واجبا على الكلف وإن لم يكن القديم - تعالى - مكلفا له ؛ لأن أحد الأمرين كالمفصل من الآخر ، فيجب أن يُطلب لكل واحد منهما علة غير علة الآخر . ولذلك قد يصحّ وجوب ( ١١/٦٢ )

الشيء ، وإن قبح إيجابه (وما<sup>(١)</sup> لو وجب) ؛ ألا ترى من هدد غيره بالقتل إن لم يعطه ماله أنه يلزمه المطية وإن قبح من المهدد ما فعله من سبب الإيجاب ، فإذا صح قبح أحدهما وحسن الآخر وجب أن يستدل على أحدهما بنفي ما يستدل به على الآخر . فأمّا الكلام في أنه يلزم للكلف معرفة الله تعالى لكي يشكره على نعمه فستذكره من بعد . وقد قال شيخنا أبو علي - رحمه الله - يجب / فيمن هذا حاله أن يكلف لأنه إن لم يكلفه - تعالى - المعرفة فقد أباح له الجهل ، فإذا قبح إباحة الجهل ولا يصح الخروج من ذلك إلا بشكليف المعرفة وجب كونه - تعالى - مكلفاً لها ، وهذا غير مستمر ؛ لأن الإباحة في الحقيقة ما يصير به الفعل مباحا يستوى فعله وتركه في زوال الذم ، وليس هذا حال الجهل ؛ فمضى الإباحة لا يصح فيه ، حتى لو أنه تعالى صرح بذكر الإباحة فيه فقال : قد أبحت لكم الجهل لم يصر مباحا ، فكيف يصير مباحا بالآل يكلف المعرفة ؟

١ ٢٨٧

وبعد ، فلو كان الشيء مباحا لزوال الضرر ، على ما اعتل به - رحمه الله - لوجب في سائر الواجبات على القديم - تعالى - أن تكون مباحا ؛ لأنه لا يجوز أن تلحقه المضار بفعلها وبآلأ بفعلها . وذلك يبين أن الواجب اعتبار صفة الفعل دون قول القائل : لا ضرر عليك في الإقدام عليه . وإنما صار قول القائل لنفيه : أبحت لك دخول دارى إباحة لأن به أو بما يدل عليه صير ما كان محظورا من قبل مباحا الآن . وكذلك القول في إباحة الطعام وغيره . وليس كذلك القول في الجهل ؛ لأنه لا يتغير حاله في الحظر البتة ، فكيف يقال : إنه - تعالى - لو لم يكلفه المعرفة لكان قد أباح له الجهل ، وكيف يصح ذلك وبين العلم والجهل واسطة عنده رحمه الله وهو الشك . وكذلك قول : إن من كلف ابتداء لا يمكنه فعل المعرفة في الوقت الأول ، ولا يجب كون

(١) كذا في الأصل .



الجهل مباحا منه بل يلزمه الشك والتوقف ، فكذلك القول فيما قدمناه . وقول القائل  
لغيره : لا ضرر عليك في الفعل ليس بإباحة ؛ لأنه بمنزلة الخبر . فإن كان ذلك الفعل  
بنفسه بهذه الصفة جرى مجرى البياح لا للقول لكن للعلم بحاله . وإن كان  
بخلافها / كان هذا الخبر كذبا ولم يكن إباحة . ولذلك قلنا : إنه - تعالى - لم يُبح  
الصنائع لمُجنب الكبائر وإن لم يكن عليهم فيها ضرر . فأما التعلّق في هذا الأمر بأن  
الأمير ومن يجري مجراه إذا قال للرعية : لا ضرر عليكم في كيت وكيت فقد أباح فليس  
الأمر على ما قال ؛ لأنه لا يعقل بهذه اللفظة الإباحة ، بل تعلّقها بالخطور كتملّقها  
بالمباح ، فليست مختصة بهذا الباب بل هي مشتركة ، وهي مفارقة لقوله : قد أبحت  
لكم ؛ لأن هذه اللفظة تنفي عن كونه مبيحا ، وإن كان قد يجوز أن يستعملها في غير  
موضعها ؛ كما أن لفظة الإيجاب تفيد الإلزام ، وإن كان قد يستعملها في غير موضعها .  
وقد اعتلّ بعضهم في أن من هذا حاله يجب أن يكلف بأن قال : لو لم يكلف  
القديم من هذا حاله لكان مُمهلا مُمرّجا<sup>(١)</sup> ، وذلك قبيح ، فيجب إثبات التكليف ،  
وهذا لا يتم إلّا بعد أن يبين أن التكليف واجب ، فيقال : لو لم يكلف مع وجوبه  
لكان مُمهلا ؛ لأن الإهمال هو إلّا يفعل في أمر غيره ممن يلزمه القيام بأمره ما يجب  
عليه . يبين ذلك أنه يوصف بأنه مهمل لولاه ولمن يلي عليه أمره إذا قصر فيما يجب من  
النظر لم ، ولا يقال : إنه مهمل لمن يلي غيره عليه لئلا يلزمه فيه ما ذكرناه . وهذا  
يوجب أن يكون مستدلا على وجوب التكليف بالإهمال ، ولا يصح أن يعرف الإهمال  
إلّا وقد تقدم له العلم بوجوب التكليف . وهذا متناقض .

(١) وصف من قولهم : أخرج الناقة : أرسلها في الرعي .

## فصل في أن العاقل الممكن قد يختص بصفة معها يقبح تكليفه

٢٨٨ ا

/ اعلم أنه لا خلاف بين شيوخنا - رحمهم الله - أن العاقل العارف بالله قد يحسن ألا يكلف بأن يلجئه - تعالى - بالأفعال القبيحة ، بل يُعلم أنه لو رام فعلها لُمِنَع منه . وذلك لا يتم إلا بعد تقدّم معرفة الله ليعلم أن هناك مَنْ يصح أن يعرف إرادته للأُمُور وقدّر على كل حال على منعه منها . ولذلك قال شيخنا - رحمهما الله - : لا يصحّ الإلجاء إلى العارف ؛ لأنه لا يجوز مع فقد معرفته به أن يعلم أنه لو رام خلاف العلم من الجهل لُمِنَع منه ، ولأنه متى علم أنه لو رام خلافه لُمِنَع منه فقد علم العلم ، وذلك ينفي عن فعل علم بأن يُمْنَع منه ، ولو جوه سذكرا من بعد .

فإذا اضطرّ الله - تعالى - إلى معرفة توحيده وعدّله وألجأه إلى ألا يفعل القبيحة في عقله فقد صار بمنزلة المتنوع في أنه لا يحسن أن يكلف الأفعال ؛ لأنه إن كلف أفعال القلوب من ضدّ العلم فهو ممنوع من ذلك . وإن كلف أفعال الجوارح فهو ملجأ إلى ألا يفعل القبيح منه . وإذا صار فعل القبيح مأثوساً من جهته لم يستحقّ المدح على الحسن ؛ كما لا يستحقّ الواحد منا للدخ على تركه قتل نفسه ، وعلى هربه من السبع . وإنما يستحقّ العاقل المدح على الفعل إذا كانت دواعيه متوافرة أو حاصلة إلى القبيح ويمكنه فعلها ، فإذا امتنع منها مع شهوته لها استحقّ للدخ وكذلك القول في الواجب أنه إنما يستحقّ المدح به إذا كان له إلى فعل تركه داع فتنى أثره مع كونه شاقاً عليه استحقّ المدح على خلافه . وليس كذلك حال الملجأ ؛ لأن هذه الطريقة متمدرة فيه فلا يكلف أن يكلف ويستحقّ المدح على ما يفعله .

٢٨٨ ب

وفارق حاله حال / التقديم تعالى في استحقاقه المدح على ألا يفعل القبيح - تعالى عن ذلك - لأنه لا يفعله لقبحه ، لا لإلجاء أو مضرّة تعالى عنهما .

ومما يبين ذلك أن الملجأ إلى ألا يفعل القبيح إنما لا يفعله لوجه الإلجاء لا لقيحه ، وقد ثبت أن استحقاق المدح والثواب يتعلق بالامتناع من القبيح متى كان ماله امتنع منه كونه قبيحا دون غيره . ولذلك لا يستحق أحد المدح لأنه لم يشرب الخمر لأنها تضره [ و ] متى لم يشربها لقبح شربه لها استحق المدح .

فإن قال : هلا قلتم : إنه يكلف الواجب والحسن وإن لم يكلف الامتناع مما قد ألجئ إلى ألا يفعله ؛ قيل له : قد بينا أن الواجب إنما يستحق المدح به إذا أثره على خلافه لوجوبه في عقله . وأما إذا أعلم أنه لو رام ألا يفعله ويفعل تركه منع منه فقد صار ملجأ إلى ذلك ، فذلك لم يستحق المدح بفعله ، وكذلك القول فيما عداه من المحسنات ؛ فإن قيل : هلا قلتم : إنه يستحق المدح بفعل النوافل ؛ لأنه غير ملجأ إلى فعلها ولا إلى ألا يفعل تركها ؛ قيل له : قد بينا أن النافلة إنما يحسن التعمد بها على وجه التبع للواجب ، وكشفنا القول في ذلك فلا وجه لإعادته .

وبهذه الطريقة قال<sup>(١)</sup> : إنه - تعالى - يزيل التكليف عن أهل الآخرة لهذا الوجه ، وإن كانوا عقلاء مختارين لأفعالهم . وستقصي ذلك من بعد إن شاء الله .

فإن قيل ، هلا قلتم : إنه - تعالى - مضربهم من حيث قرّر في عقولهم أنهم لو فعلوا القبيح لنعوا منه ؛ لأن ذلك يقتضي ثبوت حسرة ، وهذا يوجب إما أن يكون القديم - سبحانه - معترضا لهم للتكليف أو / للمعوض الذي لا يحسن التعريض له إلا بالاستناد إلى التكليف . قيل له : ليس الأمر كما قدرته ؛ لأنه متى قرّر في عقله أنه سيمنع مما إن فعله لحقه من فعله مضرة وما إن لم يفعله لحقه مسرة<sup>(٢)</sup> ، فذلك إلى أن يكون نعمة عليه أقرب من أن يكون ضررا ، وهو بمنزلة كون الإنسان ملجأ إلى ألا يقتل نفسه في أنه

(١) أي أبو علي وأبو هاشم .

(٢) في الأصل : « مصره » من غير قطع . والظاهر ما أئمت .

لامضرة عليه بذلك ، ولا يلحقه انتقاص حال . ويقارن ذلك ما قوله لشيخنا أبي الهذيل - رحمه الله - في كون أهل الآخرة مضطرين إلى تصرفهم ؛ لأن ذلك يوجب انتقاص الحال في باب اللادّ ، وليس كذلك ما قلناه ألا ترى أن من حبس في الشاهد في بيت وقُصرت شهواته على أشياء مخصوصة أو أزيل عنه التخير في ذلك يلحقه النقص العظيم ، ولا يلحق ذلك للملجأ إلى ألا يقتل نفسه ، ولا يستعيط بالخلد ؛ لأنه وإن كان ملجأ إلى ذلك فليس بخارج من أن [يكون] متخيراً في منفعه ، ومتصرفاً في أحواله بحسب دواعيه وقصده .

فإن قيل : أليس لو عرف الله باضطراب فلا بدّ من أن يحظر بباله أحوال مالا يعرفه ويلحق قلبه الرّيب ويعتربه ما يعترى الشاكّ وعليه في ذلك مضى فلا بدّ إذاً من أن يكلف ؛ قيل له : إذا شكّ في الشيء حسن منه كلّ ما يعلمه حسناً ، ويعلم أنه إن أقدم على قبيح سيمنع منه ، وقد صحّ أن الواحد منا متى أخبر عن زيد أنه في داره حسن منه الشكّ في الخبر ولا تلحقه مشقة في ألا ينظر في صدق الخبر أو كذبه إذا لم يكن له فيه غرض فما الذي يمنع من أن يكون هذا الملجأ في سائر ما يحظر بباله بهذه الصفة فلا يجب / كونه ب ٢٨٩ مكلفاً . وقد صحّ أن الواحد منا إذا علم أنه لورام قتل الجبابة حيل بينه وبينه أن ذلك لا يوجب انتقاص حاله ، فكذلك القول فيما قدمناه ، سبياً ، إذا أعلمهم الله - سبحانه - التّبائع وعلّوا بأنهم لوراموها لمنعوا منها . وإنما يكثر اللبس في التّبائع إذا كان الحال حال تكليف من حيث يحصل فيه ضروب الاستفساد . فأتى مع زواله فاللبس في التّبائع يقلّ ، فإذا أزاله - تعالى - عنهم لم يميز عليهم ما ذكره من الرّيب والشكّ ، ولو جاز ذلك عليهم لصح منه - سبحانه - أن يشغلهم عنه بضرب من الشواغل حتى تنصرف دواعيهم عنه . وهذه الجملة يتفق عليها الشيخان رحمهما الله .

وسنبيّن أن من قال من أصحابنا البنداديين : إن التكليف لا يزول عن أهل الآخرة

غُلُظَ فيما بعد ، وإن تعلقهم بأنه - تعالى - لا يصح أن يضطر العباد إلى العلم به - سبحانه - لاستحالة كونه مدركاً ، ولأنه لو جاز أن يفعل العلم به لغيره لجاز أن يفعل العلم به لنفسه لا يصح من حيث ثبت أن العلوم وإن اختلفت في الحُسْن فإن ذلك غير مؤثر في كون القادر قادراً على جميعه . فإذا صح كونه - تعالى - قادراً على أن يضطرنا إلى العلم بالمدرجات وبالقاصد وما شاكلهما فيجب كونه قادراً على أن يضطرنا إلى العلم به . وليس له أن يقول : إن الإدراك يولد العلم بالمدرَك فذلك صح فيه هذا الوجه وليس كذلك العلم بما ليس بمدرك ، وذلك لأن الإدراك ليس بمعنى أصلاً فضلاً عن كونه مولداً وقد دللنا على ذلك من قبل ، وبيننا أنه لو كان معنى لم يصح أن يولد العلم أيضاً من حيث لا يكون بأن يكون هو المولد أولى من صحة / البصر والحياة وحضور الرُّقَى ، وتقصينا ذلك في ١٣٩٠ باب التوليد . فإذا بطل ذلك ثبت أنه - تعالى - يفعل العلم بالمدرَك ابتداء ، ولذلك يعلم الواحد منا المدرك بعد تفقّي الإدراك على حد ما يعلمه عند الإدراك في أنه لا يمكنه نفيه عن نفسه البتة . وكذلك العلم بفتح الظلم وحسن الإحسان ووجوب الإنصاف .

فإذا صحّ ذلك فما الذي يمنع من القول بأن كل جنس من العلوم يصحّ أن تفعله فيجب أن يصحّ من القديم - تعالى - فعل أمثاله ، وهل القول بخلاف ذلك إلا جارية مجرى التمييز ومُشَبَّه<sup>(١)</sup> لقول من يقول : إنه - جلّ وعزّ - لا يوصف بالقدرة على أن يفعل فيما من أخبار الحركات ما يصحّ أن تفعله . وإنا لم يوصف - تعالى - بالقدرة على أن يفعل العلم لنفسه لاستحالة ذلك عليه من حيث ثبت كونه عالماً لنفسه ، على ما قدّمناه في الصفات ، وهذه العلة زائدة في مجوزنا أن يفعل العلم به لغيره ؛ وفي ذلك سقوط ما تعلق به . وإنا لم يصحّ منّا فعل العلم بالمدرجات وغيرها لأن فعل العلم عن النظر إنما يصحّ إذا

(١) في الأصل : « جارية » .

(٢) في الأصل : « مشبها »

لم يكن عالماً فيما يطلب بالنظر العلم به ، فأما إذا علم ذلك فطلب العلم متمذراً . ولذلك لا يصح منه - تعالى - أن يفعل العلم لنفسه عن النظر ولا يصح منا ذلك فيما نعلمه باضطرار . وإنما صح منا النظر في دليل بعد دليل لأننا نطلب بالنظر في الدليل الثاني المعرفة بحال الدليل وما له من التعلق بالدلول عليه دون المعرفة بحال المدلول عليه .

فأما الطريقة التي استبد بها شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - فواضحة ؛ لأنه - تعالى - إذا أكمل عقله وأغناه بالحسن عن القبيح وعرفه القبيح وعلم أنه لا يشبه عليه القبيح بالحسن / أو مفع من ذلك فإنه إذا اختص بهذه الصفة لم يكن له إلى فعل القبيح داعٍ وحصل مُلجأ إلى ألا يفعله من حيث عليه في فعله ذمٌ ومضرةٌ ولا نفع له في فعله . ويعتبر من هذا حاله في أن القبيح لا يقع منه بمنزلة القديم سبحانه ، وإن كان يختص من حيث يلحقه المضرة والذم بالقبيح أن يكون ملجأ إلى ألا يفعله . وكلامه - رحمه الله - ربما اقتضى كونه ملجأ إلى ألا يفعل القبيح ، حتى ذكر في أهل الجنة أنه لا يتمتع أن يلجئوا إلى ألا يفعلوا المقبّحات على هذه الطريقة ، وذلك ينفي عن أن يلجئهم بأن يعلمهم أنهم لو أرادوا فعل القبيح لحيل بينهم وبينه . وربما مرّ في كلامه أن من هذا حاله ليس له إلى فعل القبيح داعٍ فلا يحسن أن يكلف وإن لم تحقق فيه طريقة الإلجاء . والذي تقدم أولى ؛ لأن الإلجاء إذا ارتفع حسن التكليف من حيث يصح ألا يفعل القبيح لقبحه في عقله كما يفعل الواجب لوجوبه . وهذه طريقة للكلف فيما يأتي وما يذر . والذي قلناه في هذا الباب أولى من قوله - رحمه الله - دائماً ؛ لأنه يجعل شهرته فيما حسن في عقله ، وتصور نفسه عما قبّحه في عقله ، لأن ذلك لا يصح من حيث وجب في الشهوة أن تتعلق بالجنس أو الضرب ؛ كان قبيحاً أو حسناً ، فلا يتميز منه ما يتعلق بالقبيح عما يتعلق بالحسن . وإنما أراد - رحمه الله - أنه - تعالى - يغنيه بالحسن عن القبيح فيصير بمنزلة من لا يشتهي إلا الحسن وهو نافر الطبع عن القبيح فإن قال .

الناصر لهذا شيخنا أبي علي - رحمه الله - : إن من هذا حاله يجب أن / يكلفه الله ١٢٩١ المعرفة به إذا لم يُضطرَّ إلى ذلك لأنه يؤدي إلى أن يكون مبيحا للقيح من حيث لم يكلفه المعرفة ولا اضطره إليها ؛ قيل له : قد بينا من قبل أن تركه التكليف في ذلك لا يوجب كونه مبيحا للجهل ، وكشفنا القول فيه ، وكيف يكون مبيحا للأمر الذي تقرر في العقل فبحه وعلم أنه إن فعله يستحق عليه القم .

فإن قال : إذا علم بعقله قبح القبيح من الجهل وغيره فكيف يصح ألا يكون - تعالى - مانعا له منه إما بغير أو ينهى ؛ قيل له : لأنه إذا أُلجأ إلى ألا يفعل القبيح كان ذلك أبلغ في باب المنع من النهي وغيره ، وقد بينا أن من هذا حاله يصير ملجأ إلى ألا يختار فعل القبيح . وقد أبطلنا قول من قال : إنه - تعالى - يجب أن يكلف من هذا حاله المعرفة لقبح تركه الذي هو الجهل بأن قلنا : إن الواجب أن يبين أن تكليف المعرفة واجب بأمر سوى قبح الجهل ؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يقبح الجهل لوجوب المعرفة ، وتجب المعرفة لقبح الجهل ، بل يؤدي إلى أن يجب على العبد من المعارف مالا نهاية لها من حيث يصح منه تركها من الجهل لو أقدم عليه ، وبيننا أنه يمكن من ألا يفعل الجهل ولا للمعرفة بأن يتوقف ويشك ، ويحسن ذلك منه كما يحسن منا في الأمور التي لا نعرفها أن نتوقف .

وقد قال شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - : إن علم أنه يلحقه في التوقف والشك مضى فإنه يجب أن يكلف ، ومتى لم يلحقه ذلك لم يجب ذلك فيه . ولم يقل هذا لأن الشك إذا كان معنى وجب ذلك فيه ؛ وإنما أراد أنه قد يحظر ببال العاقل الشيء فيلحقه ما يجري مجرى الكلفة والشك / بالألا يعلم أحواله أو لا يعرف السبب فيها فذلك مستمر ، ٢٩١ ب أثبتنا الشك معنى أم لا . وقد يصح منه سبحانه أن يصرف دواعيه عن طلب المعرفة به فلا يلحقه في الشك كلفة كما لا كلفة علينا في الشك في كثير من تصرف الناس . ( ١١ / ٦٣ )

وقد يجوز أن يضطره - تعالى - إلى المعرفة بحال ما المعلوم من حاله أن عليه في الشك فيه مضطراً<sup>(١)</sup> وكل ذلك يُبطل التعلّق بما ذكرناه . وقد قال شيخنا أبو علي - رحمه الله - : إن من هذا حاله متى خطر بهاله أمر الصانع فإن شكّه في ذلك كجهله مع التمكن من المعرفة . وليس الأمر كما قال ؛ لأن الشكّ لو قبح لقيح في ابتداء حال التكليف ، ولما صحّ على طريقتهما وجوب النظر ؛ لأنه لا بدّ من أن يجامعه الشكّ . فإذا صحّ في الابتداء حسن الشكّ لم يمتنع في هذا الماقل أن يحسن منه الشكّ في سائر الأوقات ؛ من حيث صار التوقّف في كل أمر لا يُعرف حسناً<sup>(٢)</sup> وقد صار هو كالممتنع من فعل الجبل وفعل النظر لما عليه فيه من الكلفة ، فلا سبيل له إلّا إلى الشكّ ، على ما تقدم القول فيه . وإيسر له أن يقول : إن من هذا حاله يجب أن يعرف الله كما وجب ذلك في أهل الجفة ؛ لأن الذي له وجب له ذلك فيهم استحقاقهم للثواب ، وأن توفيره عليهم على الحدّ الذي استحقّوه لا يصحّ ولا يحسن إلا مع معرفة الله - جلّ وعزّ - على ما نبّهه من بعد . وليس كذلك حال هذا الماقل لأنه ليس بمستحقّ للثواب فيجب أن يحسن منه - تعالى - ألاّ يكلفه المعارف وإن لم يضطره إلى معرفته - تعالى - لزوال المِلّة التي لما وجبت الضرورة في أهل الجفة / والنار .

٢٩٢ |

وقد بينّا من قبل أن زوال التكليف عن هذا الماقل لا يوجب الإهمال والإمراج من حيث لا يتضمّن التغلّية بينه وبين التقيّح من حيث الجأء إلى آلا يفعله وإنما يوصف الواحد منا بذلك إذا خَلَّى بين من على عليه وبين التقيّح .

فأما من قال : إن التقيّح أقلّ إذا كان بهذه الصفة فيجب أن يكلف ؛ لأنه قد يجوز أن يكون في المعلوم أنه متى كُلف آمن ، فترك تكليفه يقتضي الاقتراع عن منزلة

(١) في الأصل : « مضطراً » .

(٢) في الأصل : « حسن » .



الثواب وذلك قبيح، فإنما يصح متى بناء هذا التكلم على وجوب الأصلح، وإذا لم يصح هذا الأصل عنده فالاعتماد عليه غير صحيح، بل لا يمتنع ألا يكلف الله تعالى أحداً ويجعل الكل بهذه الصفة وإن كان للعلوم أنهم لو كفوا لأمنوا.

فإن قال: إنه تعالى - إذا لم يكفهم وتفضل عليهم لم يخل من أن يسوى بينهم في التفضل وذلك يقيح لجواز أنهم لو كفوا لتفاضلت طاعتهم، وإن فاضل بينهم قبيح لما فيه من المحاباة؛ قيل له: إنه لا معتبر فيما يتفضل به - تعالى - عليهم بما لو كفوه لفعلوه؛ لأنهم بهذا الوجه لا يستحقون الثواب، فسكاً لا يجب أن يحسن منه - تعالى - أن يمدب أطفال الشركين لأنه يعلم أنه لو كفهم لكفوا، فكذلك لا يجب أن يقيح منه أن يسوى بينهم في التفضل من حيث لو كفهم لتفاضلت طاعتهم، وأن يفاضل بينهم في ذلك من حيث لو كفهم لاستوت طاعتهم. فأما المحاباة فلا معتبر فيه باللفظ، ويحسن عندنا أن يفعل - تعالى - من التفضل بأحد الماقلين أكثر مما يفعله بالآخر، ولا وجه من وجوه القبح يحصل في ذلك؛ لأن وصفه بأنه محاباة عبارة لا طائل تحها من حيث علم أن المراد/ به إن كان تفضيله - تعالى - البمض على البمض فهو<sup>(١)</sup> ٢٩٢ ب حسن، وإن كنا نأبى وصفه بذلك؛ لأن معنى المحاباة عندنا إنما يصح بين من يجوز عليه المنافع والمضار. وإن أراد بالمحاباة خلاف ذلك فيجب أن يبينه ويبين قبحه بمد ذكر المحاباة.

فإن قالوا: إنه - تعالى - لو جعل العباد بهذه الصفة ولم يكفهم لم يعرفوا موقع الإحسان والإنعام فقد بينا أن ذلك قد يعلم بما يتكلفه العبد من الأمور التي فيها بمض المشقة للنفعة، ولو لم يعرف ذلك ما الذي كان يوجب قبح التفضل، أو ليس قد يحسن من الواحد منا أن يتفضل على الصبي والبهايم وإن لم يعرف موقع النعم<sup>(٢)</sup> كمعرفة

(٢) كذا - والأولى: النعم.

(١) في الأصل: « وهو ».

العاقل . ويجب على هذه الطريقة أن يحسن منه - تعالى - إزالة التكليف وأن يؤلمهم باليسير من الألم لكي يعرفوا موقع الإحسان والتفضل ويصير ذلك جهة لحسن الألم مع العوض ، فليس لهم أن يقولوا : إن ذلك ليس يحسن إذا لم يكن تكليفا لازوال الاعتبار بالألم .

فإن قال : إن العاقل لابد من أن يعرف آثار النعم عليه وتدعوه الدواعي إلى تعرف النعم ، وذلك يقتضي كونه مكلفا ؛ قيل له : قد بينا أنه لا يجب أن يكلف معرفة الله - تعالى - لكي يشكره . وستقصاه من بعد . فإن قال : إنه - تعالى - إذا صح أن يفعل الإنعام على أعظم الوجوه موقفا فيجب أن يفعله [ و ] متى لم يعرفه نفسه وحكمته أو لم يكلفه ذلك كان منعيا على أدنى الوجوه وذلك قبيح ؛ قيل له : لو / وجب ماقلته لوجب أن يكفل عقل البهائم ويحملها بالصفات التي ذكرتها لكي تكون منعمًا عليها على أقوى الوجوه . وإنما نقول له : إذا صح أن ينم على أحد الوجهين فليس له الاقتصار على الأدنى متى كانت الحال واحدة ، فأما إذا اختلفت فذلك غير واجب . وإنما قال شيخنا أبو علي - رحمه الله - فيمن أمكنه تخليص الفريق من غير كسر يده إنه إذا خلّصه بكسر يده ولا منفعة له في ذلك إنه يقبح ، من حيث حرّم نفسه الشكر ؛ لأنه - والحال واحدة - يصح أن يحسن إليه على أقوى الوجهين ، ولا نفع له في كسر يده فيكون مقدما على قبيح ، وإن كان شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - يقضي بقبح ذلك ؛ لأنه عبث ، وليس كذلك حال من جله الله - تعالى - ماقله ولم يكلفه لأنه لم يجعله ممن يلزمه الشكر أصلا إلا على الجلة ، فلا يجب أن يقضي بوجوب تكليفه للذة التي أوردها . فإن قال : إذا صح منه - تعالى - أن يرّضه للمنفعة الجلية فلاقتصار به على منزلة التفضل بقبح ؛ قيل له : إنما يجب قبح ذلك متى ثبت وجوب التكليف ، فأما وذلك مما لم يثبت وجوبه فالقول بقبح الاقتصار على التفضل لا يصح فإن قال :

إذا كان - تعالى قادراً على تكليفه وتبريئه للنفمة العظيمة ولم يلحقه بذلك ضرر ، ولا بالمتع منه نفع ، فيجب أن يكلف فهذه آلة من يقول بوجوب الأصلح ، وسنتكلم عليهم من بعد .

فإن قيل : إذا صح في نفس ما يتفضل به عليهم أن يجعله مما يحسن فعله على جهة التعظيم والتبجيل بتقديم التكليف فالإقتصار به على أن يفعل لا على هذا الوجه يقبح / ٢٩٣ ب  
قيل له : قد بينا أن ذلك إنما يقبح لو ثبت وجوب التكليف ، وبيننا أنه لو قبح اقبح في البهائم وغيرها مثل ذلك ، واتضح من الواحد منا أن ينعم على الغير مع تمكنه من أن ينعم عليه على أعلى الوجوه بتقديم المقدمات . فإن قيل : فيجب على هذا ألا يقبح منه - تعالى - أن يخلق الخلق على وجه لا ينفع البتة ؛ كما يحسن أن يجعله على أدنى وجوه الانتفاع ؛ قيل له : إنما لم يحسن ذلك ؛ لأنه يؤدي إلى كونه عابثاً بخلقه ، تعالى عن ذلك . وقد بينا القول في ذلك من قبل فأمّا إذا خلقه على وجه ينفع بالتفضل فقد زال وجه المآثم ولا دليل يقتضي وجوب إيصال النفع إليه على خلاف هذه الطريقة فيجب أن يحسن ذلك منه تعالى . فأمّا من لا يحسن أن يكلف لفقد التمكين والتخليّة من قدرة وآلة وكال عقل ودلالة فقد بيناه من قبل ، حيث دللنا على أن المكلف لا بدّ من أن يكون بهذه الصفات وإلا لم يحسن تكليفه .

### الكلام في بيان شروط الأفعال التي يتناولها التكليف

جملة ما يجب أن يحصل في ذلك أن الفعل يجب أن يختص بصفات أربع : أحدها أن يصح إيجاده من المكلف على الوجه الذي كلف . والثاني أن يقوى التقديم - تعالى - دواعيه إلى إيجاده على وجه لا ينافي التكليف . ويدخل في ذلك باب اللطف . والثالث أن يختص بوجه يقتضي صحة استحقاق للدعوى والثواب . والرابع / أن يوجه المكلف ٢٩٤ ١

على وجه مخصوص ليصح أن يستحق به للدخ والنواب ، هذا إذا كان التكليف متناولا  
لفعل ، فأما إذا نهى - تعالى - عن بعض الأفعال فلا بد فيه من التمكن وتقوية الدواعي  
في ألا يفعله ، ولا بد من أن يكون في نفسه على وجه يقتضى صحة استحقاق الذم به  
والمقاب وأن يكون المكلف ممكنا من ألا يفعله على الوجه الذى يستحق به للدخ  
والتواب . وقد بينا ما يتعلق بالتمكن في ذلك فلا وجه لإعادته . ولذلك قلنا : إنه  
- تعالى - لا يجوز أن يأمر بالفعل في حال وجوده ولا في حال عدمه ؛ لأنه يستحيل  
إيجاده والحال هذه ، وإنما يكلفه إيجاد الفعل المدوم في الثانى أو في الأوقات للمستقبل ،  
وبينا أنه لا فرق بين حسن تكليف ذلك وبين حسن تكليف الجمع بين الضدين  
وجمل القديم محدثا والمحدث قديما إلى ما شاكلة . ولذلك لا يصح أن يكلفه فعل مقدور  
غيره وما يستحيل دخوله تحت مقدوره من أجناس مقدوراته - جل وعز - فأما الكلام  
في تقوية الدواعي باللفظ فسفرد القول فيه من بعد ، لأنه ينقسم . ففيه ما هو من فعل  
المكلف ويدخل فيه الثواب ، وفيه ما هو من فعله - تعالى - والخلاف فيه أكثر  
وأظهر . . ونذكر الآن القول فيما يجب أن يحسن به الفعل فيما يرجع إليه وإلى كيفية  
إيجاد المكلف له ، ثم نعود إلى الكلام في اللفظ إن شاء الله .

### فصل

في أنه لا يحسن منه - سبحانه - أن يكلف من المحسنات إلا الندب والواجب

٢٩٤ ب / قد بينا من قبل أن الفعل الذى يقع على جهة السهو لا يجوز - وإن كان مقدورا  
للعبء - أن يدخل تحت التكليف ، وبيننا الخلاف في هل يحسن أو يقيح أو لا يتأتى فيه  
هذا الحكم . فأما الفعل الواقع على جهة التقصد فقد بينا أنه لا يخلو من أن يكون قبيحا  
أو حسنا ، وبيننا حقيقتهما . فالقبيح لا يجوز أن يكلفه - تعالى - ؛ لأن الأمر بالقبيح

وإرادته قبيحان ، ولأن الغرض بالتكليف تعريض المكلف للنفع ، وذلك لا يتأتى في القبيح ؛ لأنه يستحق به الضرر دون النفع . فإن قال : جوزوا أن يكلف - شعبانه - ألا يفعل المبيد القبيح ، كما يكلف أداء الواجب ؛ قيل له : إنا لا نمتنع من إطلاق ذلك لأنه - تعالى - قد أوجب في عقله أن يفعل ترك القبيح وألا يفعله بالأشياء يقدم عليه . فإن أراد بما سأل عنه ذلك فقد أجبتاه إليه ، وإن أراد أنه - تعالى - يكلف بفعل القبيح بأن يكون انتفاء الفعل وبقاؤه معدوما يدخل تحت القدرة والأمر فعال ؛ لأن القدرة إنما تتناول الشيء على جهة الإحداث .

فأما المباح الذي لا صفة له زائدة على حسنه فلا يجوز أن يدخل تحت التكليف ؛ لأنه لا يستحق بفعله المدح ولا الثواب على وجه . والأصل في هذا الباب أن تكليفه - تعالى - لا يصير للفعل صفة ليست له ، وإنما يدل على حال الفعل ، وأنه بالصفة التي يقتضي العقل له الأحكام المخصوصة ، وقد بينا فساد القول بأن القبيح يوجب بالنهي ، والحسن يحسن بالأمر ، وبيننا أن أوامره - تعالى - ونواهيه تكشفان عن حال الفعل وتدلان على أنه على صفة مخصوصة يقتضي العقل فيه أحكاماً / مخصوصة . فإذا صح ٢٩٠ | ذلك لم يمكن أن يقال : إن القديم - تعالى - إذا كلف المبيد القمل لحق بالواجب أو الندب لمكان تكليفه . فإن قال : إنه - تعالى - إذا كلف الحسن فقد ضمن الثواب عليه ، فذلك يجب أن يلحق بالواجب وإن كان مباحاً ؛ قيل له : إن الثواب لا يستحق بالفعل من حيث تضمنه - تعالى - أو يمد بفعله ، بل يجب أن يستحق بالفعل على جهة الوجوب ، حتى لو أخبر - تعالى - بأنه لا يثيب عليه لم يتغير حاله . فإذا صح ذلك بطل ما سأل عنه . ويخالف تكليفه - تعالى - أمر السيد عبده والوالد ولده بالفعل ؛ لأنهما يأمران بما لهما فيه نفع ، فلا يمتنع أن يحصل للفعل عند أمرهما من الحكم ما لولاه لما حصل ، من حيث يعلم بأمرهما السرور والرضا . وليس كذلك حاله - تعالى - لأنه إنما

يُكَلِّفُ لنرض يعود إلى المبد ، فلا بد من أن يكون الفعل يقتضى استحقاق المدح والثواب ليحصل به هذا الغرض . فإن قيل : ولم قلتم : إن المباح لا يستحق به المدح والثواب كالواجب والندب ؟ قيل له : لأن الأصل فيها<sup>(١)</sup> يستحق به ذلك وما لا يستحق ما تقرر في العقل ، وقد ثبت أن من يفعل المباح لا يحسن في العقل مدحه ؛ كما ثبت أن من يفعل الواجب والتفضل يحسن في العقل مدحه ، فلا فرق بين من ألحق المباح بهما ، وبين من ألحقهما بالمباح في زوال المدح في الخروج عن قضية العقل .

فأما ما للرد فيه النفع من للأكل وغيره فالإنسان مُلْجأ إلى تناوله ، وقد بينا أن التكليف لا يتناول ما هذا حاله ، فكل فعل حسن ليس بواجب ولا ندب ولا فيه على الفاعل فيه مشقة لا يخلو من أن يكون مباحا ، أو الإنسان إلى / فعله مُلْجأ ، وكلاما ب ٢٩٥ لا يدخلان تحت التكليف . فإذا يجب قصر التكليف على الواجب والندب فقط .

وقد بينا أن الإنسان وإن استحق المدح بمدوله عن الحرم الأشهى إلى ما دونه فإنما يعود المدح في الحقيقة إلى أن استحقه من حيث لم يفعل ما قويت شهوته في فعله ، فليس لأحد أن يقول بأن التكليف يتناول الشهى إذا عدل به عما هو أشهى منه . فإن قيل : أليس العلماء قد اختلفوا في السكاح ، فمنهم من يحمله ندبا ، ومنهم من يحمله واجبا ، وقد قالوا في المولى<sup>(٢)</sup> من أمراته : إنه يلزمه الوطء ، وإنه إذا لم يأت بالقيقة<sup>(٣)</sup> فقد بانت ، ويلزمه أن يطلقها بعد تقضى المدة ، وكل ذلك يبطل ما ذكرتموه ؛ قيل له : إن المقد وتعمل المشقة في شروطه وأوصافه لكي يوصل به إلى تحليل الوطء مما على النفس فيه كلفة ، ولا يتمتع أن تكون فيه مصلحة ، فلذلك صح اختلاف العلماء فيه ودخوله تحت التكليف . فأما الوطء فإنما قالوا : إنه إذا لم يفي فقد بانت أو يلزمه

(٢) هو الذى أقسم ألا يطلأ امراته .

(١) في الأصل : « بما » .

(٣) أى بالوطء والخت في العيين .

الطلاق ، وأوردوا القِيَّةَ مورد الحِجْرِ فيه ، وليس القصد إلى ذلك . وكذلك القول فيما يجري في السُّكْب : من أن الواجب عليه أن يمسكها بمعروف وأن يفعل مع العشرة ما هو حق لها . والمراد بذلك أنه يلزمه تحمل الكلفة فيما يلزم لها من العشرة ، فأما استعمال ما يلتذ به فغير داخل في الواجب ، وإنما يطلق فيه ذلك لينبه به على أنه إذا لم يفعله فالواجب أن يسرها بإحسان .

وجملة القول في ذلك أن ما/قَدَمناه من الأصول يجب بناء الفروع عليه ، ولا يُطعن ١٢٩٦ عليه بذكر الفروع ، وإن كنا قد بينا صحة بناء ذلك على ما قَدَمناه .

فإن قيل : ألسم قد قلتم : إنه - تعالى - يكلف مع الشبهة الفعل الذي صفته صفة الملجأ أو المباح ، وذلك ينقض ما قدمتموه ؟ قيل له : إنه عند الشبهة يلحق إما بالواجب أو القبيح فينتأله التكليف ، إما إقداما وإما إخلاقا به . ولذلك قلنا : إن الهند لما اعتقدوا في قتل أنفسهم شبهة لزمهم في العقل ترك قتل أنفسهم وأن يلزمهم مع ذلك النظر في أن لا نفع لهم في ذلك فيعود بعد المعرفة حالم إلى حال الملجأ . وكلا لا يمتنع تغير حال الفعل بالشبهة والنفور فكذلك لا يمتنع ذلك فيه بالشبه . وقد لا يكون للفعل صفة الندب والواجب إذا لم يلحق به مشقة ومحصل له إحدى الصفتين إذا لحق فاعله مشقة . ولذلك نقول : إن الإنسان ملجأ إلى إيصال النفع إلى ولده ، لما له فيه من السرور العظيم ، فلو تغير حاله لكان محسنا مستحقا للمدح والثواب . ولذلك [لا] يستحق الثواب على ما يقتضى نفعاً حاضراً ويستحقه على غيره من الأفعال . فأما الندب والواجب فقد تقرر في العقل استحقاق المدح بهما ، ودلّ الدليل على استحقاق الثواب عليهما ، لأننا قد بينا أن إلزام الشاق لا يحسن إلّا على جهة التعريض للنفعة ، وكما تقرر ذلك في العقل فقد ثبت أن القبيح يستحق به الذمّ والعقاب وأن الإخلال بالواجب كمثل وأنه إذا لم يفعل القبيح على وجه مخصوص يستحق المدح/ والثواب . وما يعلم ببديهية العقل ٢٩٦ ب ( ١١/٦٤ )

لسنا نحتاج إلى إثباته بالأدلة ، وإما تقع الشبهة في أنه إذا استحق المدح والذم على ما قدمناه فعلى ماذا يستحق ، ولأية علة يستحق ، وفي الوجه الذي إذا فعله عليه يستحق ذلك ، ونحن نشرح ذلك إن شاء الله .

### فصل في الوجه الذي له يستحق الإنسان المدح والمذح

قد بينا أنه يحسن في العقل مدح الحسن ومن يفعل الواجب والندب ، فلا يخلو من أن يكون ما حسن منه فعله مستحقاً أو غير مستحق ، ولا يجوز إلا أن يكون مستحقاً ؛ لأن ما لا يستحق من هذه الأحكام لا يحسن منا فعلها ؛ ألا ترى أنه لا يحسن منا شكر من لا يستحق ذلك الإنعام وعبادة من لا يستحق ذلك بالنعمة العظيمة ؛ ولا يقدح في ذلك ما نقوله من أن اليسير من المدح والذم قد يحسن من غير استحقاق ، لأن ذلك لا يؤثر في أن الكثير منه لا يحسن إلا على جهة الاستحقاق لما قدمناه . فإذا ثبت ذلك لم يصح أن يقال : إنه يحسن في العقل مدح فاعل الواجب وهو غير مستحق للمدح .

فإذا صح كونه مستحقاً لم يخل ماله يستحقه من أن يكون راجعاً إلى القديم - تعالى - جملة مستحقاً له بالأمر والنهي ، أو يستحقه لأنه فعل الواجب ، وامتنع من القبيح على ما نقوله . وقد أبطلنا من قبل أن يكون مستحقاً للتمبذ بأن قلنا : إنه كان يجب أن يكون حسن مدحنا وذنمنا لمن نذمه ونمدحه موقوفاً على السمع وألا يستحسن ذلك من لم يعرف السمع ، وأنه لا فرق بين هذا القول وبين من قال بمثله / في العلم بحسن سائر الحسنات وقبح سائر القبيحات . ولا فرق بين هذا القول وبين من جعل سائر العلوم مفتقرة إلى السمع . فإذا ثبت فساد ذلك أجمع فلا بد من أن يكون الموجب لاستحقاق المدح والذم كونه فاعلاً ، على ما قلناه ؛ لأنه قد أبطلنا قول من يقول : إنه يستحق ذلك لكونه مكنبياً ، وتكلمنا عليه فيما تقدم . فإن قيل : إن كان إنما



يستحق المدح لأنه فعل الواجب ، فكذلك يجب في القديم ، ويجب أن يستحق الثواب كاستحقاق الواحد منا ؛ قيل له : إذا كان ماله استحق أحدنا المدح حاصلًا في فعل القديم - تعالى - فيجب أن يستحقه ، وإذا كان ماله يستحق أحدنا الثواب من كون الفعل شاقًا يستبد به العبد فلم يجب أن يستحقه - سبحانه - . وكذلك القول في المقاب : أنه لا يجوز أن يُحمل على الذم في هذا الوجه ؛ لأن الواجب عند افتراق العمل الحكم بالافتراق الأحكام ، وعند اتفاقها أن يُقضى باتفاق الأحكام .

وليس لأحد أن يقول : إذا استحق المدح على فعل الواجب فيجب أن يستحقه في حال أداء الواجب ، ويكون كالملة فيه . وذلك لأن الملة إذا أوجبت حكمًا فيجب أن توجه في حال وجودها ، وما منع منها منع من حكمها ؛ كما أن ما أحال الحكم الموجب عنها مَنع منها ، وليس كذلك المدح المستحق بالأفعال ؛ لأنه منفصل منه ، فذلك جاز أن يُستحق بمرور زمان . ولذلك يحسن منا مدح من علمناه فاعلاً لما يستحق به ذلك من قبل بأوقات كثيرة ، فليس له أن يقول : يجب ألا يخرج من أن يكون مستحقًا للمدح مع فعله للواجب ؛ وذلك لأن ما يستحقه من ذلك إذا كان منفصلاً لم يمنع أن يقع المنع منه مع ثبوت ما استحق / كما نقوله في السبب والسبب ، لأنه إذا جاز فيها فبأن ٢٩٧ ب يجوز ذلك في الأحكام المستحقة بالأفعال أجدر ، فذلك يجوز من فاعل الواجب أن يُحبط ما يستحقه بالمدح بالإكثار من الأفعال القبيحة ، كما يصح أن يحبط للشيء ما استحقه من المدح بالإحسان لكثرة إساءته ، وكل ذلك متقرر في العقل لا يصح الاعتراض عليه<sup>(١)</sup> بالشبهة ، لأن الأصول يجب أن يبنى عليها غيرها لا أنها تعترض بالتأويل .

(١) في الأصل « عليها » .

## فصل في ذكر الوجوه التي يُستحقُّ بها المدحُ والذم

أما المدح فإنه يستحقُّ بوجهين : أحدهما أن يفعل الواجب لوجوبه في عقله ، ويفعل الحسن ليحسِّنه في عقله . والثاني ألا يفعل القبيح لقبه في عقله . وقد بينا من قبل أن سائر الوجوه التي عليها يستحقُّ المدح لا بد من أن ترجع إلى هذين . فإن قيل : ليس الصغير قد يُمدح وإن لم يكن منه فعل يستوجب به ذلك ؟ فلم قلتم : إنه لا يستحقُّ إلا بهذين الوجهين ؟ قيل له : إذا ثبت أنه يستحقُّ فلا يستحقُّ إلا على هذين الوجهين ؛ فأما ما يفعل لا على جهة الاستحقاق فغير ممنوع أن يفعل على جهة التفضل ، كما يمدح الصغير عند بعض الأفعال لدعوه بذلك إلى الصلاح . فأما ما يستحقُّه من المدح لخصال فضله كالعقل والقوة فغير جارٍ على الوجه الأول ، لأن ذلك إبانة عن كونه أفضل من غيره في خصال الفضل وعلى هذا الوجه نعلمه — تعالى — لأنه عالم لذاته وقادر لذاته ونفظم من يختص بالشجاعة والمعرفة / ومن اختص بكونه من أهل بيت الرسول صلى الله عليه . والذي قد مناه هو المدح الذي يستحقُّه لأمر يختص الفعالية ، ويجرى مجرى الثواب .

٢٩٨ |

فإن قيل : إن كان من لم يفعل القبيح يستحقُّ المدح فيجب أن يقولوا : إنه — تعالى — يستحقُّ من المدح مالا نهاية له ، لأنه قادر على أن يفعل في كل حال من التباح مالا نهاية له ، فإذا لم يفعله لقبه فيجب أن يستحقُّ من المدح مالا يتناهى واستحالة ذلك تبطل كون هذا الوجه وجها للمدح

قيل له : إن الاعتراض على ما العلم به أول في العقل لا يصح . وقد بينا أن العلم بحسن مدح من لا يفعل القبيح لقبه كالعلم بحسن مدحه على أداء الواجب . فإن قال : لست أفدح في ذلك وإنما أقول : يجب إذا استحق من لم يفعل القبيح المدح أن

يستحقه على فعل فعله يساقى التبيح الذى لم يفعله ، قيل له : متى كان هذا مرادك بعلت المسألة التى أوردتها ، لأنه لا يمكن أن يقال : إنه - تعالى - إذا لم يفعل ما يقدر عليه من القبائح فقد فعل لما تركها ، لما فيه من إيجاب وجود ما لا نهاية له . فلن قال : وما الجواب عن السؤال على طريقته ؟ وإن لم يعترض ما ذكرتم ، قيل له : إن استحقاق ما لا يصحّ فعله يستحيل على القادر ، ولذلك منعنا من استحقاق الثواب والعقاب فى حالة واحدة . فإذا صحّ ذلك وجاز خروج سبب العقاب من أن يكون سببا له من حيث يستحيل فعله به مع فصل الثواب فما الذى يمنع من خروج كونه - تعالى - غير فاعل للتبيح لقبه من أن يكون سببا لاستحقاق مدح لا نهاية له من حيث يستحيل فعله .

وبعد ، فإن القادر على التبيح لا يستحقّ للمدح بآلا يفعله قط وإنما يستحقّه بآلا يفعله لقبه فيكون / لقبه هو الصارف له عن فعله . وهذا يمنع من ألاّ يفعل ما لا نهاية له لهذا ب ٢٩٨ الوجه ؛ لأن الصارف لا يصرف إلّا عن الفعل الذى لولاه لصحّ أن يحصل إذا حصل الداعى إلى فعله . وهذا يقتضى أن يكون القدر الذى لم يفعله لقبه متناها . وفى ذلك إسقاط السؤال . وكذلك الجواب لما سأل عن الواحد متى إذا لم يفعل من الجبل ما يقدر على إيجاده لأنه يقدر على ما لا نهاية له من ذلك . وإنما يستحقّ للمدح فيما لا يفعله منه مع ثبات الدواعى إلى ألاّ يفعله ويكون غير فاعل له لقبه ، وهذا يردّه إلى الحصر ، ولا فرق بين أن يكون الوجه الذى عليه لم يفعله يردّه إلى الحصر أو يكون الشيء فى نفسه محصورا . وهذه المسألة لا تستقيم فى الثواب لأنه لا يستحقّ بآلا يفعل التبيح لقبه قط بل يجب ألاّ يفعله لقبه وله داع إلى فعله من شهوة أو شبهة حتى يحصل معنى للشقة فيه فيستحقّ الثواب ، ولا يتأتّى ذلك فيما لا يتناهى . وإن كان فى باب المدح يبعد فى الواحد متى لأنه لا بد من اعتبار دواعيه فيما لا يفعله ولا يفعل ، وذلك يقتضى حصره ، وليس كذلك حال القديم - تعالى - لأنه

عالم بكل قبيح لم يفعله ، فذلك وجب من تكلف الجواب عنه ما لا يجب في الشاهد ، فقد بينا أن استحقاق المآلئ له يستحيل وأن ما يستحيل استحقاقه يؤثر في سببه على بعض الوجوه . فكما يجوز خروجه من كونه سبباً للاستحقاق أصلاً جاز خروجه من كونه سبباً لاستحقاق المآلئ له . وليس هذا من قولنا في الثواب / بسبيل ؛ لأننا وإن حكنا فيه بأنه لا نهاية له فإنما نوجب ذلك فيه في أوقات لا تنتهي . فأما في الوقت الواحد فالمستحق منه محصور . فإن طالبنا السائل بأن يستحق - تعالى - مدحاً لا ينفاهي على الوجه الذي قلناه في الثواب فذلك مما نقول به . وإنما يمنع من استحقاق مدح لا نهاية له في الوقت الواحد أن ذلك يستحيل فعله وما استحاله فعله استحالة استحقاقه .

فأما الذم فإنه يستحق على وجهين : أحدهما أن يفعل القبيح ، والثاني ألا يفعل ما وجب على <sup>(١)</sup> عقله لأن العلم بحسن ذم من اختص بهذين الوجهين أول في العقل ، فإذا حسن ذمه عليهما ثبت كونه مستحقاً للذم عليهما ؛ لأن الذم لا يحسن إلا على جهة الاستحقاق إذا عظم وفعل على جهة القطع . وسذكر القول فيما يفعل منه على جهة الشرط أو على جهة الدعاء إلى اجتناب الصالح . فأما ما يفعل من الذم لحصول الشر فليس من هذا في شيء ؛ لأنه لا يجري تجزئ العقاب ولأنه إهانة عن أن غيره لم يخصه من النعم بمثل ما خص به غيره ، نحو ذمنا الجنون والماجر ومن ينسب إلى بعض القراعة . وليس يلزم على ذلك ما قدمناه من السؤال ؛ لأنه - تعالى - لا يصح أن يجب عليه المآلئ له في الوقت الواحد فيقال : لو لم يفعله فكيف كان حال ما يستحقه من الذم ، تعالى عن ذلك ، وكذلك الواحد منا . فأما ما لا يفعله من الحسن الذي يستحق به المدح لو فعله من حيث كان فضلاً فلا يستحق الذم بالأيض ، كما لا يستحق الذم بالأفعال التفضيل . وإنما يلزم هذا السؤال على هذا الحد من يقول بالأصلح ؛ لأنه قد أثبت لما لا نهاية له من

(١) كنا . وكان الأصل : في عقله .

مقدوراته / تعالى صفة الواجب فيلزمه إذا لم يفعله أن يستحقّ الذمّ تعالى عن ذلك . واستجده ٢٩٩ ب  
مذكورا في باب الأصلح إن شاء الله . فأما الثواب فلا بدّ في استحقاقه من أن يشترط مع  
ماقدّمناه أن يكون ما يفعله مما يشقّ وما يحلّ به لقبه مما يلحقه فيه مضض . والعقاب فلا بدّ  
من أن يشترط فيه مع ماقدّمناه أن يكون ممّن يصحّ فعله به ؛ لأنّ استحقاق الشيء يتبع  
حمة فعله به ؛ لأنه كلام في حسن الفعل ؛ فإنما يوصف الفعل بالحسن إذا ثبت كونه  
مقدورا وكان مما يصحّ وقوعه وتنقصي ذلك في الوعيد .

فصل في ذكر الشروط التي لها يستحقّ الذمّ والمدح على ماقدّمناه من الوجوه

اعلم أنه لا يستحقّ المدح بالفعل إلا وله صفة زائدة وتفاعله صفة ، ويفعله على وجه  
مخصوص . والإخلال بواحد من هذه الثلاثة الأوجه يؤثر في استحقاق المدح .

فأما صفة الفعل فقد بينّا أنه يجب أن يكون حسنا وله صفة زائدة على حسنه حتى يصير  
واجبا أو تفضلا أو ندبا . وقد دللنا على أن ما عدا ذلك من القبيح والمباح لا يستحقّ به المدح .

فأما صفة الفاعل فإن يكون طالبا بوجوب الفعل <sup>(١)</sup> و <sup>(٢)</sup> كونه ندبا واختلاف شيوخنا  
- رحمهم الله - في اشتراط كونه حاقلا . فنه من حكم بأن ما ذكرناه ينفي عن اشتراط

العقل ؛ لأنه لا يجوز أن يعلم الواجب والتفضل والندب إلّا وقد كل عقله ، (وكلام <sup>(٣)</sup>) ٣٠٠ ١

شيخنا أبي علي - رحمه الله - يدلّ على خلافه ؛ لأنه ذكر أن الصبي قد يعلم قبح الفعل  
وحسنه ، فلا بدّ من أن يحمل ذلك منفصلا من كمال العقل ، ولا بدّ من أن يشترط كمال

العقل فيه ؛ لأنّ المتفحص العقل لا يستحقّ المدح وإن مدح باليسير من المدح فذلك يجري  
تجرى المتبدّل على جهة الاستحقاق . وهذه الطريقة سلكها شيخنا أبو عبد الله - رحمه الله -

لأنه شرط العلم بحال الفعل وكونه كامل العقل جميعا . وكلام شيخنا أبي هاشم - رحمه الله -

(١) في الأصل : « فكل » .

(٢) كذا . والأولى : أو .

يدلّ على أن هذا الشرط يفتى عن ذكر كمال العقل ؛ لأنه لا يختص به إلا كمال العقل ، ولأن كمال العقل إنما يجب ذكره لكي يحصل عالماً بما ذكرناه من حال الفعل فيصح أن يوقعه على الوجه الذي يستحق للدح به ، وإن كان ربما مضى في كلامه نحو ماقدّمناه عن الشيخ أبي علي رحمه الله . وقولها في أن فاعل القبيح يجب أن يكون عاقلاً ليستحقّ الذمّ بالقبيح وإن كان لا يجب في استحقاق الذمّ به أن يفعله لقبحه لا يدلّ على القول الأول ؛ لأنهما شرطاً<sup>(١)</sup> في استحقاق الذمّ بالقبيح أن يكون عالماً بقبحه أو ممكناً من معرفة قبحه ، ولا يكون بهذه الصفة إلا وهو عاقل ، فهذا أبين في بابه من اشتراط كونه عالماً بالواجب ؛ لأن ذلك قد يكون ضرورياً والممكن من العلم لا يكون إلا من جهة الاستدلال . وذلك يقتضى / كمال العقل لا محالة .

ب ٣٠٠

وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله - رحمه الله - أن للدح قد يُستحقّ بالواجب إذا كان فاعله عالماً أو ممكناً من العلم به وأجرى ذلك مجرى القبيح . وكأنه أشار بالنسكين من العلم به إلى بعض الشرائع ، وهذا مما أباه شيوخنا رحمهم الله ؛ لأنهم أوجبوا في استحقاق للدح أن يكون فاعلاً للواجب ماله وجب ، ولا يكون كذلك إلا مع العلم بصفته ، فضلاً عن العلم به ؛ لأنهم أبطلوا اعتبار الاعتقاد الذي ليس بعلم في هذا الباب وفصلوا بذلك بين ما يستحق به المدح وبين ما يستحقّ به الذمّ ، وقالوا : إن القبيح إنما استحقّ فاعله الذمّ وإن لم يفعله لقبحه ، قام<sup>(٢)</sup> التمكن من العلم به مقام العلم به ، وليس كذلك حال ما يستحقّ به المدح . وأولى ما يمكن تخريج كلام شيخنا أبي عبد الله - رحمه الله - عليه هو أن يقال : إن العلم قد يستحقّ الناظر به المدح وإن لم يفعله لوجوبه ، لأنه في حال فعله له لم يملّه واجبا عليه ، فهذا أولى أن يذكر فيه من بعض

(١) في الأصل : « شرطان » .

(٢) كنا . وكان الأصل : وثقله قام ...

الشرائع ، لكنه لا يصح أن يجعل شرطاً مطلقاً على حد ما نذكره في استحقاق الذم بفعل التبيح ، لأنه إنما يصح هناك لأنه لا يبيح إلا ولو فعله مع التمكن من العلم به يحمل محل أن يفعله مع العلم به في استحقاق الذم ، وذلك لا يتم في الحسن فيجب أن يذكر مقيداً بالموضع الذي يصح ذلك فيه .

فأما الوجه الذي يجب أن يوجد / الفعل عليه ليصح استحقاق المدح فإن يفعله ١٣٠١  
لحسنه في عقله ، لا لمنفعة ولا دفع مضرة ، ولا لوجه يفعل له الفعل ؛ لأنه متى فعله لا يفرض كان عبثاً فلا يصح أن يستحق المدح به ومتى فعله للنفع أو لدفع المضرة لم يستحق به المدح ؛ لأنه قد ثبت أن كل فعل اتفق فاعله به ودفع به المضرة لا يستحق به المدح كالأكل والشرب وغيرهما . ولا يقدح في ذلك ما نقوله من أن ما يتحرز به من المضار واجب ؛ لأننا إنما نقول ذلك إذا لم يحصل فيه النفع ولا وقع به دفع ضرر حاضر ؛ لأنه متى كان الحال ذلك كان ملجأً إلى فعله ، ولا يجوز أن يستحق المدح بفعل ما هو ملجأً إلى أن يفعله أو ألا يفعله على ما قدمناه في باب الإلجاء ولا يخرج عن هذه الطريقة إلا ما يلحق بفعله مشقة ويتحرز به من مضار غير حاضرة . ولا بد من أن يشترط في ذلك ألا يكون الفاعل ملجأً إلى فعل الواجب المستحق المدح به ؛ لأنه كما يجب كونه عاقلاً عالماً بحسنه فكذلك يجب أن يكون مخلاً بينه وبين الفعل ، لأن المحمول على الفعل بالإلجاء لا يستحق المدح على ما يفعله ، وذلك يعلم ببديهة العقل ، كما يعلم أولاً في العقل أن الساهي لا يستحق المدح على ما يفعله ، ويدل أن من لم يكمل عقله لا يستحق المدح بالفعل<sup>(١)</sup> لأنه لو استحقه لم يتمتع أن يكثر ما يستحقه من المدح كما يكثر ذلك في العاقل وهذا مما يعلم فسادَه كل عاقل وإنما يشبهه الحال في اليسير من المدح فيجوز أن يستحقه المنتقص العقل .

(١) في الأصل : « بإقل » .

٣٠١ ب

/ وإنما شرطنا في ذلك أن يفعله لحسنه في عقله لما قد تراءى من أنه لا بد من أن يفعله لوجه يستحق المدح ، ولا يستحقه متى فعله لاجتلاب منفعة أو دفع مضرة ، فلم يبق إلا أنه إنما يستحقه متى فعله لحسنه في عقله . وقد ذكر شيخنا أبو هاشم - رحمه الله - أن من يفعل الحسن لا لحسنه في عقله لا يستحق به الثواب . لأنه يصير في حكم المبتدئ بالفعل ، فكما لو ابتداء من غير إيجاب وتكليف لم يستحق الثواب به فكذلك إذا فعله لا للوجه الذي وجب . وهذا بين في الثواب من حيث يرجع استحقاقه إلى إيجاب الموجب وليس كذلك المدح ، ولذلك يستحقه القديم - تعالى - كالأولاد منا . فلقائل أن يقول : إنه يستحق المدح بالواجب إذا فعله وإن لم يفعله لماله وجب كما يستحق الذم بالقيح إذا فعله . وإن لم يفعله لماله قبح ، لكن قد يمكن أن يقوى ذلك في المدح بأن يقال : إن الوجه الذي يفعل عليه الفعل إذا اعتبر في الثواب فيجب اعتباره في المدح ؛ ألا ترى أنه لما لم يمتدح في باب الذم ذلك لم يعتبر في باب العقاب ، وإن كان استحقاق العقاب لا بد من أن يرجع فيه إلى التكليف دون الذم ، فلا يمكن أن يفصل بين المدح والثواب بهذه الطريقة .

ويمكن أن يقوى ذلك بأن يقال : إنه لا حسن يستحق به المدح إلا ولا بد من اعتبار وجه له زائد على ما يرجع إلى حسنه وذاته فيجب اعتبار وجه يرجع إلى غرض فاعله ونفصل / بذلك بينه وبين القبيح ، لأن القبيح قد يقبح منه الإقدام عليه وإن لم يقصد به بعض الوجوه كالظلم ، وليس كذلك الحسن ؛ لأنه لا بد فيه من اعتبار زائد على حسنه ، لأن العلم وإن حسن على كل حال عند شيخنا أبي هاشم - رحمه الله - وكذلك النظر للولد فلا بد فيها من أمر زائد على حسنه . فأمّا ردّ الوديمة فلا شبهة فيه لأنه حركات تقع على بعض الوجوه . فأمّا استحقاق المدح لأنه لم يفعل القبيح فيجب أن يشترط فيه التخليّة ، لأنّ للنجأ إلى <sup>(١)</sup> يفعل الشيء لا يستحق المدح به ، ويجب أن يكون

١٣٠٢

(١) في الأصل : « أن » .



علما بصفة مالم يفعله ويكون كامل العقل على ماقدّمنا القول فيه . ويجب ألا يفعل القبيح لقبحه .

فإذا تكاملت فيه هذه الشروط يستحقّ اللدح بآلا يفعله ويحتاج في استحقاق الثواب إلى أن يكون مالم يفعله من القبيح يشبهه أو يكون في حكم المشتهى له يجرى مجرى الفعل الشاقّ فيستحقّ الثواب عليه ، ولذلك لو لم يفعل أحدنا شرب الخمر لأنها نضرة لم يستحقّ بذلك مدحا ، حتى إذا تركه لقبحه استحقّ اللدح . وكذلك القول في سائر القبايح .

وما نقوله من أنه متى فعل الواجب لوجوبه وللثواب ولم يفعل القبيح لقبحه وللثواب لا يخرج من أن يستحقّ اللدح به والثواب لا يؤثر فيما قلناه لأننا إنما نشنا من أن يستحقّ اللدح متى فعل الفعل للنفع ، فأما إذا فعله لماله وجب ولأمر آخر لا يقدح في أن يكون مفعولا لوجوبه / فذلك غير مؤثر فيه . فأما القبيح فإنه مستحقّ الذمّ ٣٠٢ ب لوجبه فقط : أحدهما أن يكون قبيحا والثاني أن يكون علما بقبحه أو متسكنا من معرفة قبحه فيصحّ منه التعرّز من فعله مع العلم ومع التمكن . والخلاف في أنه يجب أن بشرط في ذلك أن يكون فاعله كامل العقل وما قدّمناه يكفي قد مضى القول فيه . ولا يجب أن بشرط في ذلك أن يفعله لقبحه ، لأنه متى أقدم عليه مع علمه بقبحه يستحقّ الذمّ وإن فعله للنفع ، وهذا مقرر في القول ، لأن الظالم يقصد فيما يفعله الانتفاع ولا يخرج من أن يكون مستحقا للذمّ . فأما إذا استحقّ الذمّ لأنه لم يفعل الواجب بالقول فيه جار على ماقدّم ؛ لأنه لا يجب أن بشرط فيه ألا يفعله لوجوبه بل متى ثبت وجوبه عليه ولم يفعله مع علمه بوجوبه أو تمكنه من معرفة ذلك فإنه يستحقّ الذمّ لا محالة ، لمثل العلة التي قدّمناها في الظلم والقبيح . وإنّا صحّ ماقلناه من اعتبار حال الفاعل ، لأن الذمّ يستحقّ بالفعل ويستحقّه الفاعل فله تعلق بهما ، فكما يجب اعتبار

حال الفعل لتعلقه به فكذلك يجب اعتبار حال الفاعل لكونه مستحقاً له . وكذلك القول في اللدح ، ولذلك زال القدم واللدح عن السامى والنائم والصبي وإن وقعت الأفعال منهم .

فإن قيل : الشرائط التي ذكرتموها تعتبر في حال وقوع الفعل أو قبله أو في الحالين ؟ قيل له : أما قبح الفعل أو وجوبه فإنما يجب أن يعتبر في حال وقوعه ، والعلم به يعتبر من قبل ؛ لأنه يجب أن يكون الفاعل عالماً بوجوبه / من قبل وفي حاله ليصح أن يفعله على الوجه الذي يستحق لللدح به ، ويجب أن يشترط كونه عالماً بقبحه من قبل وفي الحال أو عالماً بسببه في هاتين الحالتين ليصح أن يتحرز من فعله أو يكون ممكناً من معرفة ذلك في الحالين . فأما ارتفاع الإلجاء فيجب أن يكون في حال الفعل لأنه المعتبر ، كما أن المنع يجب أن يعتبر ارتفاعه في حال الفعل . وقد بينا القول في ذلك من قبل في أبواب تقدمت فلا وجه لإعادته . وهذه جملة كافية في هذا الوجه . فأما الكلام في الثواب والعقاب فإنه يقتضى في باب الوعيد إن شاء الله .

### فصل في أن من حق التكليف أن يكون منقطعا

اعلم أن الفرض بالتكليف تبرئ المكلف للمزلة العالية التي لا تُنال إلا به ؛ على ما بيناه من قبل . وذلك يقتضى انقطاعه ، لأنه لو دام لم تزل الحال للإنسان إلى نيل المزلة الملمسة وذلك يوجب قبح التكليف .

فإن قيل : إذا كان تكليف الفعل يحسن في كل حال ولا ينتهي إلى وقت إلا وما له يحسن حاصل فيه ، فكيف يصح فيما هذا حاله أن يقال بوجوب انقطاعه ، لأنكم إن قلتم : إنه يجب أن ينقطع في وقت من حيث يقبح التكليف بعده لم يصح لما بيناه . وإن قلتم : إنه يجب انقطاعه مع حسنه فيما بعد فساد بين فكيف

يصح أن يحكم بوجود انقطاعه ، وخبرونا لو لم يقطعه القديم - سبحانه وتعالى - ما نذى كان يقبح ولماذا يقبح التكليف ؟ فإن قلتم : إنه لا يقبح وإنما يصير القديم - تعالى - غير فاعل للواجب / قيل لكم : فما الذي أوجب عليه تعالى أن يقطع التكليف وهو غير مستحق بما تقدم كالثواب ولا يجرى مجرى التمسكين واللطف ، ولو ثبت وجوبه ما الذي كان يجب من ذلك الاخترام أو الإمامة أو زوال العقل ؟ فإن قلتم : هو - تعالى - مختير في ذلك قيل لكم : أو ليس لو لم يخاف الشهوة فيه لزال التكليف فيكون مختيرا بين إقدام على فعل وبين ألا يفعل بعض مقتضاته .

فيل له : إنا وإن أوجبنا انقطاع التكليف فإننا لا نوقت ذلك ، ولا يمتنع أن يجب الواجب على الجمل ، وكذلك فلا يمتنع أن يقبح القبيح على هذا الوجه . وقد بينا في بعض المسائل أنه إذا جاز أن يقبح منه - تعالى - لو خلق حيتين في محل واحد [ أو مع أحدهما <sup>(١)</sup> ] لا بعينها فغير ممنوع مثله في القباح وغيرها .

فإن صح أن إدامة التكليف في بعض الأوقات مفسدة قبحت إدامته في تلك الحال ، ولا نريد بذلك أن الباقي يقبح ، وإنما نريد ما يحدث مما لا يتم التكليف إلا به ومعه . فإذا لم يثبت ذلك في التكليف وجب في الجملة قطعه من غير تعيين بوقت . والقديم - تعالى - هو العالم بما يفضّل به في ذلك .

واعلم أن المحصل في هذا الباب أنه - تعالى - لا يحسن منه في الابتداء أن يريد من المكلف الفعل في كل حال ، وأنه إنما يحسن منه أن يريد ذلك منه في أوقات منقطعة وهو متفضل بقدر ما يريد ، ويمكن / فليس لأحد أن يوقت هذا الباب على وقت ١٣٠٥ الوجوب وأصله تفضل . فالذي يحكم بقبحه من الإرادات لو كلف دائما غير معين على ما قدمنا في الحياتين . وليس وراء ذلك إلا أنه يكلف منقطعا وهو متفضل بقدر ما يكلفه ولا مسألة علينا فيه .

(١) في الأصل : : أحدهما .

فإذا كُلف منقطعاً على ماقدّمناه فقد التزم بذلك أن يفعل ما يخرج به المكلف من أن يكون بالصفة التي يجب معها تكليفه أبداً ، كما أنه إذا كُلف فقد التزم التمكن والألطف . وكل أمر يقتضيه التكليف فإنما يجب ذلك على المكلف متى لم يحصل من غير جهته . وأما إذا حصل من جهته فوجه الوجوب زائل ؛ ولذلك نقول : إنه - تعالى - لا يلزمه بعد التكليف أن يعرف ما يمكننا أن نكسب للمعرفة به ، ولا يلزمه أن يعطينا من الآلات ما يمكننا تحصيله .

وإذا صحّ ذلك فيجب أن يُنظر . فإن صحّ حصول ما به ينقطع التكليف من غير جهته تعالى زال الوجوب ، ومتى لم يحصل ذلك وجاء الوقت الذي لم يكلف - تعالى - إلا إليه فلا بدّ من أن يفعل ما يزول به التكليف . وهو غير في الأفعال التي يقع بها بكل واحد منها هذا المعنى . فهذه الجملة تسقط ما أوردناه من السؤال .

فإن قيل : أخبرونا عن الوقت الذي إليه ينتهي تكليفه ، أليس يحسن من القديم تعالى أن يتبدى فيكلف في تلك الحال ؟ قيل له : إن لم يكن التكليف مفسدة حسن ذلك منه ، وله ألا يكلف لأنه / - تعالى - متفضل . فإن قيل : فلو بقاء على ما هو عليه ولم يكلفه ما الذي كان يقبح ؟ قيل له : قد بينّا أنه يجب عليه أن يقطع عن التكليف إن لم يحصل ما يوجب اقطاعه من غير جهته ، ومتى لم يُردّ تكليفه في المستقبل فلا بدّ من أن يفعل ما به ينقطع التكليف ، فلو لم يفعله كان مخالفاً بالواجب ؛ كما لو لم يفعل التمكن مع بقاء التكليف كان هذا حاله . ولا يمتنع أن يجب الواجب عليه بشرط . وليس لأحد أن يقول : كيف يجب عليه - تعالى - أن يقطع التكليف بشرط ألا يكلف في المستقبل كالمسؤول لا أحد أن يقول : هلاً وجب التمكن وإن لم يكن مكلفاً ؛ لأن التمكن إنما وجب بشرط بقاء التكليف ، وإحداث ما يخرج به عن صفة المكلف إنما يجب بشرط ألا يستمرّ التكليف ، وهذا كثير في الأصول ، هذا

وتكليفه له - تعالى - دائماً إما لا يصح على الحقيقة لأنه يقتضى وجود إرادات لا نهاية لها فى حال واحدة ؛ وذلك يستحيل ؛ لأنه - تعالى - على ما بيناه فى باب الإرادة لا يصح أن يريد من المبدأ الأفعال على الجملة مع علمه بأنها منفصلة ، ولأن التكليف يقتضى كونه مرديداً لما كلف منفصلاً ، وإذا صح ذلك وكان إرادته لأن يؤدى ما كلف دائماً يستحيل حصولها فيجب بطلان هذا القول ، وليس وراءه إلا أن يقال : فلو أراد تكليفه الأوقات الكثيرة المنقطعة التى تكليفه فى بعضها فساد أو منقطعة له عن المنافع كيف كانت الحال . وقد تقدم جواب ذلك لأن إرادة / الفعل منه فى تلك الحال يقبح وإن حسن فى سائر الأحوال لأنه لا يصح أن يقال : إنه يقبح منه - تعالى - أن يجعله بصفة المكلف فى تلك الحال ولا وجه يقتضى قبحه فلذلك صرفنا التبيح إلى التكليف الأول لواقع على هذا الوجه ، وجعلنا فى وقت انقطاع التكليف قطعه بمضى الأفعال لازماً بالتكليف .

فإن قيل : هلاً جوزتم أن يديم - تعالى - تكليفه ويبتنه مع ذلك فيحصل له كلا الحظين : الثواب على ماسلف من <sup>(١)</sup> التكليف والتكليف الذى يستحق به زيادة الثواب فما الذى يمنع من اجتماعهما ولا تنافى بينهما لأن الثواب يحصل من قبله - تعالى - ( فأمّا <sup>(٢)</sup> إذا ما كلف من قبل المكلف ) قيل له : إن الثواب لو صح أن يجتمع مع التكليف لوجب صحة ما سألت عنه لكنه لا يجوز أن يجتمع معه وإن كان مقدوراً على ما نبيته من بعد . وفى ذلك بطلان ما سألت عنه .

---

(١) كتب فى الأصل الكلمتان : من ومع متبكيين .

(٢) كذا فى الأصل .

## فصل

في أن توفير كل ما يستحقه للكف من الثواب والمقاب مع بقاء التكليف لا يصح

قد يفتأ من قبل أنه لا يجوز أن يكون العبد مكلفاً مع الإلجاء ، وكشفنا القول فيه .  
فإذا ثبت ذلك فلا ريب أنه تعالى - أتابه في حال التكليف لا يقتضي ذلك كونه ملجأ إلى  
فعل الطاعة التي تستحق بها ذلك الثواب ، وذلك يزيل التكليف . يبين ذلك أن من  
شاهد مثل نعيم أهل الجنة ثم قيل له : إن أدمت الصلاة أعطيت ما ناهدت فلا بد من  
أن يصير ملجأ إلى / فعل الصلاة ليجتلب بها هذه المنافع الحاضرة ، وذلك يؤدي إلى  
ب ٣٠٦ ألا يستحق ذلك الثواب بهذه الصلاة ، وهو الذي أردناه بقولنا : إن توفير الثواب  
يزيل التكليف .

فإن قيل : أليس حصول ما يستحقه من العوض بالفعل الشاق لا يدخله في حد  
الإلجاء إلى الفعل فهلاً قلتم بمثله في باب الثواب ؟  
قيل له : متى كان ذلك العوض مما يدفع به الضرر العظيم أو عظم النفع به فإنه  
يلحق بالإلجاء ، وإنما لا يبلغ هذا الحد متى قل ما فيه من النفع أو خفي ما يدفع به من  
الضرر بالإضافة إلى ما في الفعل <sup>(١)</sup> من الضرر ، وليس كذلك حال الثواب ، لأنه عظيم  
فلا بد من أن يقتضي الإلجاء إلى الطاعة ، على ما قدمناه .

فإن قيل : لو كان حصول الثواب يلجئه إلى الطاعة لكان عمله به وإن كان مؤخراً  
كثله ؛ لأن الأمور الملجئة لا تختلف بالحضور والتأخير ؛ قيل له : ليس الأمر كما قدرته ؛  
لأن الثواب إذا تأخر ، وكذلك سائر المنافع لم يقتض الإلجاء لجواز التنزيه فيه . وليس  
كذلك حال الحاضر من النفع ؛ لأنه يكسب الإلجاء لا محالة . يبين هذا أن مخافة الجوع

(١) في الأصل : « العقل » .

في المستقبل لا تقتضي كونه ملجأ في الحال إلى تحصيل ما يصد به جوعته، وإن كان الجوع الحاضر يقتضي ذلك، ولا شيء أكد في الفصل بين المسألتين من علنا من أنفسنا باختلافهما؛ ونحن نعلم زوال الإلجاء مع العلم بالثواب، ولو كان حاضرا لحل محل اجتلاب<sup>(١)</sup> للنافع الحاضرة في حصول الإلجاء.

فإن قيل: أليس لو قدّم - تعالى - بعض الثواب لم يقتض الإلجاء فكذلك القول في كله؛ قيل له: إن اليسر من النفع لا يقتضي من الإلجاء ما يقتضي الكثير؛ وذلك بين في الشاهد، على ما ذكرناه في الموضع. فإن قيل: أليس يقولون في كل أمر يقتضي الإلجاء: إنه قد يجوز أن يحصل والإلجاء زائل؛ نحو قولكم: إنه - تعالى - لو ضمين لمشاهد السبع الثواب العظيم على وقوفه زال الإلجاء، فهلا جوزتم أن يكون مكلفا والثواب حاضرا والإلجاء مع ذلك زائلا بأمر يفعله تعالى؟

قيل له: إن الذي يزول الإلجاء في النافع ما يقابلها من المضار، والذي يزول الإلجاء في المضار ما يوفي عليها من النافع، ولا يصح في القديم - تعالى - أن يوقر الثواب على وجه يعرفه أنه إذا ناله استحق مضار توفي عليه. وإذا قبض ذلك سقط ماسأل عنه وحل ذلك محل الإلجاء على الوجه الآخر، بأن يعلمه - تعالى - أنه لو رام الفعل لمنع منه في أنه لا يجوز أن يتميز والحال هذه. فأما إذا شاهده ولم يعلمه له بل جوزته لغيره فالجنس للشاهد حاصل والإلجاء زائل.

فإن قيل: هلا قلتم: إن ثبوت الثواب لشقة التكليف يزيله عن طريقة الإلجاء؛ قيل له: إذا كان ما يكتفه يعلم أنه يؤديه إلى النعم العظيم والزيادة فيه لم يؤثر فيها ذكرته، وإنما الذي يزيل الإلجاء إلى اجتلاب النفع ما يوفي عليه من المضار، فأما يسير المضرة إذا اجتلب بها تلك المنفعة العظيمة فإنها لا تؤثر في كونه ملجأ، كما / أن ما يلحقه من السرور ٣٠٧ ب

(٢) في الأصل: « اختلاف ».

بالحرب من السَّيِّئِ لا يُؤْتَرُ في كونه مُلْجَأً إلى الحرب .

والقول في العقاب يجرى على نحو ما ذكرناه ؛ لأنه — تعالى — لو أحضره العقاب على بعض معاصيه لأُلْجَأَ ذلك إلى الامتناع من القبائح والإقدام على الواجب ، وفي هذا زوال التكليف . وما سئل عن ذلك فالجواب عنه مثل ما تقدم .

فإن قيل : أليس قد أمر — تعالى — بإقامة الحدود على المصِّرِّ وذلك عقاب ولم يوجب زوال التكليف فهلاً صحَّ بجامعة سائر العقاب للتكليف ؟

قيل له : إن ما يُفعل من الحدود يسير من كثيرٍ ممَّا يستحقُّه من العقاب ، ومفعول في وقت يسير فلا يبلغ حاله أن يقتضي الإلْجَاء . وليس كذلك لو فعل به جميع ما يستحقُّه من العقاب في أوقات متوالية . وإذا جاز في مثل الحدود المتقدمة أن يتكلفها الرجل لبعض الأغراض لم يمتنع أن يفعل به ولا يتغير حاله في التخفية . ولا يجوز مع كمال العقل أن يكلف الرجل تحمُّل العقاب كله على جهة التوالى لبعض الأغراض . وذلك يبيِّن الفرق بين الأمرين .

فإن قيل : أليس من قولكم أن الطمع يستحقُّ بطاعته أن يُفعل به الثواب فيما يليه من الأوقات حالا بعد حال ، فكيف يصحَّ مع ذلك أن تقولوا : إنه — سبحانه — لو فعل ما يستحقُّه كان لا يصحَّ وهل ذلك إلا قول بتفليسه — تعالى — وأن له ألا يفعل ماوجب عليه ؟ وبطلان ذلك يوجب أن يوفَّر / الثواب في حال التكليف ؟ قيل له : إنه وإن استحقَّ الثواب بمد حال الطاعة — على ما ذكرناه — فله — تعالى — أن يؤخِّره عنه ويوفِّره عليه في الثواب في الآخرة ؛ لأنَّ في تأخير الواجب عنه مصلحة له من حيث يعود الحال لأجل تأخيرهِ إلى أنْ يصير مستحقاً للثواب ، ولو عجله لأدَّى ذلك إلى زوال الحقِّ أصلاً ، ومتى حصل في تأخير الحقِّ هذه المصلحة حُسِّن تأخيرها بل وجب ذلك فيها .



ألا ترى أن وليّ اليقيم لو علم في بعض حقوق اليقيم أنه إذا تمجّله هلك وبطل لزمه تأخيرهُ ؛ لأن في تأخيرهِ ثبوته ، وفي تمجّله هلاكه . فلهذا اقتضت المصلحة تأخير الثواب عن المكلف ، ولا يجب متى عرض في الحق ما يقتضى تأخيرهُ أن يسقط أصلاً ؛ لما قدّمناه في حقّ اليقيم ، ولما سنبينه في الوعيد . فإذا صحّ ذلك ثبت صحة الجمع بين القول باستحقاق الثواب ممجّلاً ، وبين القول بأن توفيره مع التكليف لا يصحّ . وقد دلّ شيخنا أبو عليّ - رحمه الله - على ذلك بأن قال : من حقّ الثواب أن يكون خالصاً من التكدير ولذلك يحسن إلزام المشقة له ؛ لأنه لا بدّ من أن تبين حال الثواب من أحوال التكليف بأمر يقتضى حسن إلزام المشقة لأجله ، ولا قدّر من التسم تشوبه المضارّ إلا وقد يتحصّل للمكلف في الدنيا فيجب أن يكون الذي به يبين كونه خالصاً وصحة ذلك تبطل القول بأنه يباح التكليف ؛ لأنه يشول إلى أنه غير خالص من الشوائب ؛ لأن التكليف مشاقّ فهو بمنزلة الآلام التي لو شابث الثواب / لأزالته عن الوجه الذي استحق عليه . وأنت ٣٠٨ ب تجد ذلك مستوفى في باب الوعيد إن شاء الله .

### فصل في أن من حقّ التكليف ألا يتعقبه الثواب والمقاب من غير تراخ

اعلم أيّها لو تعقبا حال التكليف من غير فصل لاقتضى من الإلجاء ماقدّمناه ؛ لأنه لا فرق بين النعمة الحاصلة أو القرية الحاضرة في أيّهما يقتضيان الإلجاء . ولو قيل لمن هو في الجفة معاينا الثواب ؛ إن صليت دام ما أنت فيه من الثواب لوجب كونه مُلجّاً إليها . وكذلك لو قيل له وهو غير داخل إليها مع معرفته بمهلها : إن صليت وصلت إليها بعد سير لحصل مُلجّاً . وإنما يخرج عن هذه الطريقة بتأخير الثواب . فلهذا قلنا : إنه يجب أن يحصل بين حال التكليف وبين حال الثواب فترة يخرج فيها عن أن يكون مكلفاً ومُتاباً . والله - سبحانه - هو العالم بالقدر الذي يزول به المكلف من حدّ الإلجاء

ويكون هو الأصلح له في باب الطاعة ؛ لأنه قد ثبت أنه لا يستحق الثواب بها إلا إذا فعلها لحسنها في عقله ، ومتى كان المستحق بها حاضرا أو في حكم الحاضر فلا بد من أن يفعلها لاجترار المنافع أو للإجاء ، وفي ذلك إبطال استحقاق الثواب بها . وذلك يوجب زوال التكليف . والقدر / من المدة الذي معه يصح أن يفعل الطاعة لحسنها في عقله ١٣٠٩ وتزول طريقة الإجاء مما لا يحقّه وإنما يعرف من ذلك ماقدّمناه من الجملة . وإنما صحّ خفاء ذلك علينا لأنه مما لا يؤثر في التكليف وشروطه وإنما يجب أن يعلم ما يحتاج إليه في ذلك دون ما يختصّ القديم - تعالى - فلو قيل لنا : ما مقدار عدد القدر الذي يجب أن يفعل في زيد المكلف لكان من جوابنا أن الذي نعلمه أنه لا بد من أن يفعل فيه القدر الذي ينهض به في فعل ما كلف ؛ فأما معرفة عدد ذلك على التفصيل فمما لا حاجة بنا إلى معرفته ؛ لأن الجمل به لا يُخلّ بما يحتاج إليه في التكليف ، والقديم - تعالى - يجب أن يختصّ بذلك . فإن قيل : أفتقولون : إن قطع التكليف عن حال الثواب وتراخيه يجب أن يكون بأمر مخصوص كالغناء والموت أم تقولون : إنه يحسن بأي شيء أراده - تعالى - ؟ قيل له : إن القدر الذي ذكرناه يقتضي إقطاع حال الثواب عن حال التكليف وتراخيه عنه لا ذكرناه ، ولا يقتضي أنه يجب أن ينقطع بأمر دون غيره ، ولا يمتنع أن يقال : إنه مخير عند قطع آخر التكليف بين أن يفعل الموت أو الغناء أو غيرهما مما يقوم مقامهما ، وإن كان قد ثبت بالسبع أنه يفعل الغناء ، ولو فعل الموت لكان السؤال فيه كالسؤال في الغناء الآن ؛ لأن كل واحد منهما كصاحبه في حصول إقطاع التكليف به .

٣٠٩ ب والذي تقطع به أن الواجب ألا يفعل للموت والغناء جميعا لأن الجمع / بينها يوجب كون أحدهما عتبا لا فائدة فيه كما لا يفعل - تعالى - موتين لئلا هذه الملة في الحل الواحد . وليس هذا من تقديمه - سبحانه - إمارة المكلفين بسبيل لأن قطع ذلك بالغناء

يوجب قطع سائر المكلفين عن تكليفهم من حيث ثبت أن فناء بعض الأجسام فناء لسائرهما ، ومن حيث كانت الإمامة مصلحة للباقيين ، وذلك لا يصح في آخر المكلفين لأنه لا معتبر يصح مع فئاته وموته . فلو جمع - تعالى - بين اللوث والفناء لوجب ماقدّمناه . وهذا أولى مما مر في كلام شيخنا أبي هاشم رحمه الله : أنه - تعالى - يميّزه ثم يفنيه وإن كان يجوز أن ينصر ذلك بأنه - تعالى - لما خبر عن إمامة جميعهم كان ذلك مصلحة للمكلفين وفي الفناء أيضا مصلحتهم فلذلك حسن منه فقلهما جميعا ، وليس ذلك ممّا قال رحمه الله من أن تقديم الفناء لا يحسن بسبيل ؛ لأنه قال ذلك من حيث لا يحصل فيه معنى من حيث لا يصح مع وجوده وجود المتبرين ، والخبر عن وجوده لا يحصل به المصلحة إلا من حيث يعلم ما يختص به في جنسه ، وذلك لا يصح تقدم <sup>(١)</sup> وجوده أم لا . وليس كذلك حال خلق الفناء آخرًا ؛ لأن له تأثيرًا ، فلا يمتنع أن يكون في العلم به وبإحاله من التأثير مصلحة كما يعلم حصول المصلحة بالميزان والصراط وإنطاق الجوارح وغيرها من حيث نملها الآن وإن كانت توجد في حال زوال التكليف .

وقد بينّا أن التكليف يقتضى وجود ما / ينقطع به عن حال الثواب فيجوز أن ١٣١٠  
يقول - تعالى - الفناء لهذه الملة وإن لم يقع به اعتبار ؛ لأنه وجه يخرج منه كونه عبثًا وليس كذلك لو قدّم خلقه لأنه لا وجه هناك يقتضى وجوب وجوده ولا فيه اعتبار ولا حال الخبر عنه في حال التكليف يتغير . فإن قال : إنه - تعالى - إذا علم أن المكلف في المستقبل يصلح بأن يخبره عن أنه خلق الفناء من قبل حسن منه خلقه ؛ قيل له : فيجب على هذا أن يحسن منه خلق الأجسام وإن لم يخلق حيّا لهذه الملة فإن ارتكب ذلك لم يمتنع أن يجب عليه تعالى تكليف ذلك المكلف الذي قدم خلق الفناء لأجله ؛ كما أنه تعالى لما كلف ولم يحسن ذلك إلا مع علمه بالتمكين وجب التمكن وهذا يقتضى وجوب

(١) في الأصل . « تقدم » .

التكليف وأعلن أن شيخنا أبا هاشم - رحمه الله - ذكر في خلق الفناء ما يوجب له مزية على خلق سائر ما يقطع التكليف بأن قال : إن الذي له يجب حصول ما يقطع التكليف أنه ادعى للمسكّن إلى أن يفعل الطاعة لحسنها في عقله دون منفعة أو دفع مضرة ؛ وكل ما كان قطع التكليف به بأمر أشد بعيدا في العقول فيجب أن يكون أدخل في هذا الباب . وقد علم [ أن ] تصور عود المُتّى أبعد من تصور عود الميت حيا . فإذا صح ذلك كان في الوجه الذي له يفعل أقوى ، ولذلك كان فعله أولى . ومتى اعتلّ بهذا كان ما حكيناه عنه من أنه تعالى يفعل في آخر المسكّنين الموت ثم الفناء أقوى لأنه يعمل في الفناء فائدة سوى / ما في الموت من المصلحة بالإخبار عنه . فأما على ما ذكرنا فالكلام فيه أبين لأنه - تعالى - إنما يفعل الفناء بقطع التكليف ولا يجمع بينه وبين الموت في آخر المسكّنين . ومتى قيل لنا : فلو جمع بينهما أوبين لإحراز<sup>(١)</sup> الفناء ما الذي كان يصح منه ؟ نجوابنا ما قدّمناه من أن الواحد من ذلك يحسن لما فيه من المعنى وما عدها يقع لكونه عبثا . وقد بينا أن ذلك غير ممتنع في القبائح كما لا يمتنع في القدر إذا وجدت في الحل عند شيوختنا وزال بمض الصلابة أن يقع بمضها دون بعض . وقد تقصينا ذلك في مسألة أمليناها وكشفنا ذلك بإيجاب الاعتماد أنه عند تكافؤ الاعتمادين المختلفين لا يولد أن وإذا زاد أحدهما ولّد الزائد لا بعينه وإذا جاز ذلك في اللوجيات لم يمتنع مثله في القبائح إذا اقتضاه الدليل . ويجب على طريقتنا ألا يجوز قبل الفناء أن يفعل - تعالى - الموت ؛ لأن فيه معنى ، وإنما نذكر الموت وزيد به ما يقوم مقامه في قطع التكليف لأن الكلام في إثبات الموت غير بين . وبمد الفناء لا يجوز أن يبعد تعالى الأجسام غير حية ومن غير أن يوجد معها الحى على وجه ينتفع بها ؛ لأن ذلك يوجب كونه عابثا . فأما

ب ٣١٠

(١) الكلمة في الأصل غير واضحة . وقد تكون « أجزاء » .

إذا حصل معها حتى ينتفع بها إما تفضلاً أو ثواباً فقد زال وجه العيب عنه فيحسن ذلك.  
فعل / هذه الطريقة يجب اعتبار هذا الباب .

١٣١١

وقد بينا من قبل أنه - تعالى - لو لم يُبدِ المكلف في حال ما يجب إعادته لكان مخلاً بالواجب لأن هناك إثبات أمر قبيح . وإذا صح [ أن ] فعل الفناء في باب الحكمة أولى من اللوث لما قدمناه فلم يفعله لكان الحال فيه مثل ما تقدم ، ولحل ذلك كله محلّ ألا يفعل بالثواب الثواب حالا بعد حال أو الشهوة حالا بعد حال في أنه يقتضى الإخلال بالواجب دون الإقدام على القبيح . فإن قيل : لو تراخى حال آخر التكليف عن سائر المكلفين ما الذى يمنع من أن يثيبه بعد تكليفه ويثيب سائر المكلفين لأنه لا يصح أن يقال في تلك الحال إنه مفسدة أو متى خفى على المكلف متى يحصل الثواب لم يحصل في تكليفه فساد ؛ كما لا يحصل ذلك إذا خفى عليه الفرق بين الصنائع والكبائر قيل له : ما قدمناه قد اقتضى انقطاع حال الثواب عن حال التكليف وذلك يتناول حال المكلف الواحد كما يتناول حال جميعهم فذلك لم يجز ما ذكرته من حيث يخالف ما قدمناه من الدليل على وجه الجملة فأما إذا حصل بعض التراخي فقد بينا أنه لا دليل عليه . فإن قيل : ليس قد روى في الخبر أن الأنبياء أكرم على الله تعالى من أن يقيمهم في الحفرة أكثر من أربعين يوماً ، وثبت بالخبر في بعض الأنبياء أنهم رُفِعوا إلى السماء ، وثبت في الشهداء في كتاب الله تعالى مثل ذلك وكل هذا يقتض ما قلتم ؛ قيل له : ليس فيما روى أنهم يثابون بعد أربعين يوماً ، ولا يمتنع أن يحصل في بعض الأماكن النزهة في السماء ، ويَزُول التكليف عنهم بالاضطرار ويفضل عليهم حالا بعد حال إلى وقت الثواب . فأما الكلام في عيسى وأنه رُفِعَ فالأولى فيما ثبت في الخبر أنه مكلف ، وإنما تغير به المكان ؛ لأنه قد روى أنه ينزل إلى الدنيا وصفته صفة المكلفين ولو كان تكليفه قد زال بالاضطرار لم يصح ذلك . والقول في الشهداء على نحو ما قدمناه أولاً . وهذه جملة مقمعة في هذا الباب .

ب ٣١١

### فصيل في بيان ما يجوز أن يكلف العبد من الأفعال وما لا يجوز

قد بينا أنه لا يجوز أن يكلف ما إذا وقع وقع قبيحا ، وما إذا وجد لم يكن له صفة زائدة على حسنه . ومتى كان له صفة زائدة على حسنه وكان معنى المشقة يحصل فيه وأحوال المكلف على ما قدمناه حسن تكليفه . ولا معتبر في هذا الباب أن يتعلق بدين أو دنيا ؛ لأنه قد كلف الإنسان اجترار / المنافع ودفع المضار في نفسه وفيمن يمس أمره ؛ كما كلف ما يتعلق بأمر الدين . ولذلك يستحق الإنسان الذم إذا لم يفعل ما يتعزز به من المصائب في الدنيا ؛ كما يستحق ذلك في باب الدين ولا يجوز أن يستحق الذم بألا يفعل الشيء إلا ومتى فعله يستحق المدح مع السلامة . فأما ما ينفع به من الأكل والشرب فلا يخلو من أحد أمرين . إما أن يبلغ حد الإلجاء فلا يكلفه الإنسان ؛ لما قدمناه ، أو لا يختص بصفة زائدة على كونه حسنا فلا يحسن تكليفه لخروجه من أن يختص بمدح أو ذم ، ولزوال معنى المشقة فيه . وقد بينا أنه يجوز على جهة التوسع أن يقال : إنه - تعالى - كلف المرء ألا يفعل ما يشبهه من القبيح أو ما شق عليه الامتناع منه ، وإن لم يكن مشبهما .

١٣١٢

فأما ما يكره من المكلف وينهى عنه ويكلف الامتناع منه فلا بد من أن يختص بصفة القبيح ، ولا قبيح يحصل العبد ملجأ إلى ألا يفعله إلا ويجوز أن يتناوله التكليف لأن جميعه يتساوى في أنه يستحق الذم بفعله . ومتى لم يفعله على بعض الوجوه يستحق به المدح . ولا فرق بين أن يقبح لأمر يتعلق بالدنيا أو بالدين في هذه القضية ؛ لأن العلة فيها واحدة . وقد بينا أن الغرض بالتكليف تعريض المكلف للثواب ، وأن من حق ما كلفه على / جهة الإيجاب أن يستحق بألا يفعل العقاب وإلا لم يحسن من الحكيم إيجابه فإذا صح ذلك فيجب في كل فعل له مدخل في استحقاق المدح عليه أن يجوز أن

٣١٢ ب

يتناول التكاليف . وما ليس هذا حاله لا يجوز أن يدخل تحت التكاليف ، وكل فعل له مدخل في باب استحقاق الذم به ولكونه غير فاعل له مدخل في باب الملح جاز أن يمنع المكلف منه بالهوى والزجر .

## فصل

في الوجوه التي لاختصاص الفعل بها يحسن دخوله تحت التكاليف

اعلم أنه لا بد من وجه يقتضى وجوبه وإن كان واجبا إما على جهة التخيير أو التضييق ، ولا بد من أن يختص بوجه يقتضى كونه مراداً<sup>(١)</sup> مرغبا فيه كان تفضلا على الغير أو يختص بالمكلف . ولا بد فيما كلف ألا يفعله أو يتركه أن يختص بصفة تقتضى فيه كونه قبيحا . وقد يفتأ في صدر باب المدل أن الفعل لا يجوز أن يحسن أو يقبح لوجوده وحدوثه ؛ لأن القبيح والحسن يتفقان في ذلك ؛ وإن اختص أحدهما بما يفارق الآخر ، وإنما يحسن أو يقبح لصفة زائدة على حدوثه ووجوده فلا بد من اعتبار ذلك الحكم الزائد / وقد يفتأ أن ذلك يفارق ما يختص به الذوات من الأحوال الجارية بحرى الإتيات<sup>(٢)</sup> الراجعة إلى الجملة أو الحل لأنه قد يقبح لأسر مفارق أو منتفـ أو لحال ترجع إلى الفاعل إذا كان له تعلق بالفعل وإلى أمر متقدم أو متأخر . ولا يمنع أن تؤثر هذه الوجوه في حكم الفعل حتى يحصل بحيث ليس لفاعله أن يفعله ، ويستحق به الذم إذا فعله أو يؤثر فيه إن لم يفعله ولا يستحق الذم به بل يستحق به اللدح إذا فعله ، كما لا يمنع أن يؤثر كونه عاقلا في الأحكام التي يستحقها بالأفصال وكونه غير محبط في استحقاق اللدح وكونه غير مسمى في استحقاق الشكر . ويفارق ذلك

(١) في الأصل : « مريدا » (٢) السكبة في الأصل : « الامات » والإتيات : ما يرجع إلى التصق والوجود نسبة إلى ( إن ) .

الملل للوجبة للأحكام . وهو بأن يلحق بالأحكام المتعلقة باختيار الفاعلين من حيث كانت راجعة إلى الفاعل أولى . ولا يحتاج إلى إثبات ذلك بالدلالة ؛ لأن الأصول المقررة في القول يستغنى فيها عن إقامة الدلالة .

وإنما نذكر ما نذكر لنبين أنه غير خارج عن طريقة الأصول / الصحيحة لثلا ٣١٣ ب  
يعارضه معترض فيقول : إذا لم يصح أن نبين لقبح الفعل وحسنه عللا موجبة فيجب ألا يصح أن يقبح ويحسن إلا للأمر والنهي أو يجب أن يجري قبحها وحسنها مجرى قبح مالا يستحل من الصور وحسن ما يستحل منه . وقد كشفنا القول في ذلك من قبل .

وجهه ماله يجب الواجب على المكلف لا يخرج عن أقسام ثلاثة : إما أن يجب لصفة تختص به متى علم عتتها عقلا علم وجوبه ؛ نحو كونه ردًا للودعة ، وقضاء للدين ، وشكرا للنعم مع زوال الإحباط . وإما أن يجب على طريق التحرز من المضرة . ويدخل في ذلك الواجبات السمعية ، لأنها تجب للمصالح ولحقيقة تعود إلى التحرز من المضرة ، وإن كان طريق العلم في السمعى يخالف طريق ذلك في العقل ويتحرز من المضار ببعضه بوسائل وبعضه يتحرز بنفسه من المضار وبعضه بتوقي من مضرة هي في حكم الحاضرة وبعضه من مضرة آجلة وكل ذلك لا يخرج عن هذا القسم الواحد ، أو يجب / ١٣١٤  
لأنه لإرادة الفعل الذي وصفناه أو علم به أو تمكن منه ؛ لأن ما أدى إلى الواجب حتى لا يصح أدائه إلا ألمه واجب لا محالة .

وقد دخل فيما قدمناه ما يجب من حيث كان تركا للقبيح في الشرع والعقل ؛ لأن ذلك إما يجب على جهة التحرز من المضرة في الشرعيات خاصة . وليس ينكشف في العقليات ما يجب على هذا الوجه ؛ لأن الأفعال الطبيعية من جهة العقل قد يتخلو التقادر منها على كل وجه من غير أن يفعل له تركا فأما ما يكلف العبد من المرغب فيه فلا بد من أن



يكون إما مختصاً بصفة تقتضى ذلك فيه من جهة العقل ؛ نحو الإحسان والتفضل ، أو يكون  
اطفاً على طريق التسهيل وتقوية الدواعي ، أو يكون متعلقاً بما هذا حاله من إرادة وغيرها .  
وأما العلم به فربما يكون واجباً ؛ كما أن التمكن منه من فعله - تعالى - لابد من أن  
يكون واجباً . وأما القبائح التي يكلف للره ألا يفعلها فلا تخرج عن أقسام : إما أن يقبح  
لصفة تختص به ؛ نحو كون الظلم ظلاماً والكذب كذباً وإرادة القبيح كونها إرادة له إلى  
ما شاكل ذلك . وإما أن يقبح لما فيه من الضرر . ويدخل في ذلك القبائح الشرعية لأنها  
كلها إما / أن يقبح لأنها مفسدة أو لأنها يتنافى وجودها مصلحة يمد حالها إلى أنها ضارة ٣١٤ ب .  
من حيث تؤدي إلى مضرّة أو يقبح لأنه يتعلق بما هذا حاله من القبائح وغيرها . وتفصيل  
هذه الجملة يطول وقد تقدم في أول باب العدل بيان بمضه ، ونذكر فيما بعد بيان الباقي .  
ولا يجب إذا وجب الفعل علينا أو قبح لما قدمناه أن يجب على كل قادر لهذه الوجوه  
لأنه - سبحانه - لا يصحّ عليه اجتلاب للنافع ودفع للضارّ فلا تصحّ هذه القسمة فيه لأنه  
قد يجب عليه الواجب لصفة تخصّه لأن الثواب يجب عليه لأنه في حكم الإنصاف الواجب  
علينا . وقد يجب عليه الواجب من حيث التزم فعله لأمر تقدم منه على ما قدمناه في وجوب  
لتمكن والالطاف عليه لتقدم التكليف ، ولا يجوز أن يجب عليه الواجب عندنا إلا  
من حيث فعل ماوجب لأجله عليه الفعل وإن اتقسم ذلك إلى ما قدمناه من تمكين والالطاف  
ومن إثابة تجري مجرى الإنصاف وقضاء الحق . وقد بينا أنه قد يجب على الواحد منا  
فعل على جهة المصلحة وأن ذلك إما يجب لتكليف قد .

## فهرس الجزء الحادى عشر من كتاب المغنى

| الصفحة |   |
|--------|---|
| ٣      | السلام فى الآجال . ذكر جمعة من المفالات فى ذلك  |
| ٤      | فصل فى أن القادر يقتدر على خلاف ما يعلم كونه ، وعلى فعل ما علم أنه لا يكون                                      |
| ٦      | فصل فى أن المقتول كان لا يجب لو لم يقتل أن يموت فى تلك الحال لا محالة   |
| ٩      | فصل فى أن المقتول كان لا يجب أن يعيش إلى مدة لو لم يقتل فى هذه الحال وإن كان ذلك جائزا                          |
| ١٨     | فصل فى أن المقتول وغيره لا يموت إلا بأجله ، وأن الزيادة والنقصان فى الأجل لا تنصح ، وأن القول بإثبات أجرين باطل |
| ٢٥     | فصل فى ذكر ما يدل على البناء فى الآجال ، وما لا يدل عليه .  |
| ٢٧     | السلام فى الأرزاق . فصل فى بيان حقيقة الرزق وما يتصل بذلك .   |
| ٣٣     | فصل فى ذكر الوجوه التى يحصل منها الرزق والمالك عطلا وسما  |
| ٣٥     | فصل فى أن الحرم تناوله لا يجوز أن يكون رزقا للظالم والغاصب والبارق  |
| ٤١     | فصل فى أن العبد لا يقتدر على تحصيل الرزق لنفسه ، وأن الرزق من الله تعالى .                                      |
| ٤٣     | فصل فى أنه يحسن من العبد طلب الرزق والتكسب ، وبطلان قول من يحرم التكسب  |
| ٤٦     | فصل فى ذكر الوجوه التى يحسن من الله تعالى أن يرزق العبد ويجب ، وذكر الوجه الذى يفتح عليه ذلك                    |
| ٤٨     | فصل فى الوجه الذى يحسن عليه من العبد طلب الرزق ، أو يجب أو يحرمه ، وما يتصل بذلك .                              |
| ٥٣     | فصل فيما يجوز أن يضاف إلى الله سبحانه من الرزق ، وما يجوز أن يضاف إلى غيره ، وما يتصل بذلك .                    |
| ٥٥     | السلام فى الأسفار والرخس والفلاء  |
| ٥٨     | فصل فى كتاب التكليف . السلام فى بيان وجه الحكمة فى ابتداءه تعالى الخلق .  |
| ٦١     | باب فى أن أفعاله تعالى إذا ثبت انتفاء كونها قبيحة يجب كونها حسنة .  |
| ٦٨     | فصل فى هل يجب أن يحصل لكل أفعاله سفة زائدة على حسنة أم لا يجب ذلك .   |
| ٦٩     | فصل فى ذكر سفة ما يحسن منه تعالى أن يخلقه أولا ، وما لا يحسن منه ، وما يصح ذلك فيه وما لا يصح .                 |
| ٧٢     | فصل فى ذكر أقل ما يحسن من الله تعالى خلقه فى الابتداء مفردا من غيره   |
| ٧٨     | فصل فى بيان اللغمة واللغة ، وما يحصل بذلك .   |
| ٨١     | فصل فى بيان أقسام النافع التى يحسن منه تعالى أن يخلق الخلق لها ، وما يتصل بذلك                                  |
| ٨٤     | فصل فى ذكر الوجوه التى تحسن جميع أفعال القديم تعالى لأجلها ، وما يتصل بذلك .                                    |
| ٨٦     | فصل فى وجوه الحسن التى تصح فى أفعالنا أو تحصل فيها دون أفعاله جل وعز ، وما يتصل بذلك                            |
| ٩١     | فصل فى هل يصل القول بأن الله سبحانه خلق الخلق وابتدأ لعله ، أو لا يصح ذلك .                                     |
| ١٠٠    | فصل فى بيان وجه حسن ابتداء الله تعالى الخلق وإنشاء الأيام ، وما يتصل بذلك .                                     |
| ١١٧    | ذكر ما يسألون عنه فى هذا الباب . سؤال   |
| ١١٨    | سؤال  |
| ١٢١    | سؤال  |
| ١٢٢    | سؤال  |
| ١٢٤    | سؤال  |
| ١٢٥    | سؤال  |
| ١٢٧    | سؤال . فصل فى الوجه الذى يحسن منه لمراعاة الخلق   |
| ١٣٤    | السلام فى وجه الحكمة فى التكليف ، وما يتصل بذلك   |

الصفحة

- ١٣٩ ذكر مسائلهم في هذا الباب . سؤال
- ١٤٠ سؤال
- ١٤١ سؤال
- ١٤٤ سؤال
- ١٤٥ سؤال
- ١٤٦ سؤال
- ١٤٧ سؤال
- ١٤٩ سؤال
- ١٥٠ سؤال
- ١٥١ سؤال
- ١٥٢ سؤال
- ١٥٣ سؤال
- ١٥٦ سؤال
- ١٥٩ الكلام في حسن تكليف من يعلم أنه يكفر . فصل في أنه يصح لإرادة ما يعلم أنه لا يقع
- ١٦٥ فصل في أن المكلف يستحق الثواب ، وأن الفضل بالثواب لا يحسن .
- ١٦٦ فصل في أنه تعالى لا يصح أن يكلف من المعلوم من حاله أنه يكفر ، على وجه يصح معه ألا يستحق المقاب إذا لم يؤد ما كلف
- ١٧٤ فصل في بيان الأمر الذي يصير المكلف به معرضاً للثواب ، وبيان ما يصير به المكلف معرضاً لذلك .
- ١٧٩ فصل في أن علم الأمر والمكلف بأن المكلف يطالب ليس بشروط في حسن أمره وتكليفه
- ١٨٣ فصل في بيان حسن تكليف من يعلم أنه يكفر أو يفسق ، وأن علمه بذلك من حاله لا يوجب فجعه .
- ٢١٤ فصل في الفرق بين تكليف من يعلم أنه يكفر وبين الفساد
- ٢٣٦ فصل في بيان ما يحسن من تكليف من يعلم أنه يكفر ، وما يقع من ذلك ، وما يفتصل به
- ٢٤٩ فصل في الدلالة على أنه يحسن منه تعالى تكليف المؤمن وتيقينه في المستقبل وإن علم أنه يكفر .
- ٢٥٤ فصل في تكليف الكافر الذي يعلم أنه إن بقي عليه التكليف آمن هل يجب أم لا؟ وهل يبيع اخراجه أم لا يبيع
- ٢٦٥ فصل في ذكر أدلة استدلل بها في حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ، وبيان ما يصح منها وما لا يصح .
- ٢٦٧ طريقة أخرى
- ٢٧٠ طريقة أخرى
- ٢٧١ طريقة أخرى
- ٢٧٣ طريقة أخرى
- ٢٧٤ طريقة أخرى
- ٢٧٦ طريقة أخرى
- ٢٧٨ طريقة أخرى
- ٢٧٩ طريقة أخرى
- ٢٨٠ طريقة أخرى
- ٢٨٢ طريقة أخرى
- ٢٨٤ طريقة أخرى
- ٢٨٥ طريقة أخرى

الصفحة

|   |     |
|---|-----|
| طريقة أخرى  | ٢٨٨ |
| طريقة أخرى  | ٢٨٩ |
| الكلام في شروط حسن التكليف  | ٢٩٢ |
| الكلام في التكليف مأمور   | ٢٩٣ |
| فصول في أن من حق التكليف أن يتقدم وقت الفعل   | ٣٠١ |
| فصل في حسن تقدم الأمر حال الفعل بأوقات كثيرة  | ٣٠٤ |
| فصل في هل يجب أن يكون في حال الأمر المتقدم من قد كلف للأمر به ، أو يكفي أن يحصل في الحال من يخاطب بأدائه وإن لم يكلفه | ٣٠٦ |
| الكلام في مائية المكلف وحقيقته  | ٣٠٩ |
| ذكر الخلاف في الإنسان   | ٣١٠ |
| فصل في ذكر الخلاف على ما يذهب إليه في هذا الباب   | ٣١٢ |
| فصل على من قال في الإنسان : إنه عين لا يتقسم ولا يوصف بحركة وسكون ولا يمكن ، وإنه يدبر هذا البدن وعمره ويسكنه         | ٣٢١ |
| الكلام على من قال : إن الإنسان جزء لا يتجزأ وهو في القلب .  | ٣٢٩ |
| الكلام على من قال : إن الحى هو روح في القلب .   | ٣٣١ |
| الكلام على من قال : إن الفاعل النادر المدرك هو الروح دون الجسد ، وإن الجسد موات .                                     | ٣٣٤ |
| الكلام على من قال : إن الحى هو الجسم والروح جما   | ٣٣٥ |
| الكلام على أن إسحاق النظام  | ٣٣٩ |
| ذكر شبههم والأجوبة عنها . سؤال  | ٣٤٥ |
| سؤال  | ٣٤٦ |
| سؤال  | ٣٤٧ |
| سؤال  | ٣٤٨ |
| سؤال  | ٣٥٠ |
| سؤال  | ٣٥٢ |
| سؤال  | ٣٥٤ |
| سؤال  | ٣٥٥ |
| سؤال  | ٣٥٦ |
| سؤال . سؤال   | ٣٥٧ |
| فصل في ذكر حد الإنسان واثباته   | ٣٥٨ |
| الكلام في بيان صفة المكلف . فصل في أنه يجب أن يكون نادرا  | ٣٦٧ |
| فصل في أن المكلف يجب أن يكون ممكنا بالآلات من فعل ما كلف  | ٣٧٠ |
| فصل في حاجة المكلف إلى العقل والعلم ليحسن تكليفه  | ٣٧١ |
| فصل في بيان مائية العقل وما يتصل به   | ٣٧٥ |
| فصل في أن المكلف يجب أن يكون مشتهيا ونافر الطبع ليحسن أن يكلف .   | ٣٨٧ |
| فصل في أنه لا يجوز التكليف مع المنع من فعل ما كلف   | ٣٩١ |
| فصل في أن من شرط المكلف زوال الإلجاء عنه في فعل ما كلف  | ٣٩٣ |
| فصل في بيان وجوه الإلجاء وما يتصل بذلك  | ٣٩٤ |

الصفحة

- ٤٠٠ فصل في أن من شرط المكلف أن يكون له أغراض ودواع  
٤٠١ فصل في ذكر ما ألحق بمرط المكلف وليس هو منها  
٤٠٦ الكلام في ذكر الصفات التي يجب أن يختص بها المكلف  
فصل في أنه تعالى يجب أن يكون عالماً من حال المكلف بما قد علمناه ليحسن أن يكلفه  
٤٠٨ فصل في أنه تعالى يجب أن يكون متمكناً للمكلف بنصب الأدلة  
٤٠٩ فصل في أن المكلف - تعالى - يجب أن يكون غرضه التبرع للثواب بفعل ما كلف  
٤١٢ فصل في أنه ليس من شرط التبرع للثواب إرادة الثواب  
٤١٥ فصل في الصفات التي لاخصاصه تعالى بها يحسن منه أن يكلف دون غيره  
٤١٧ فصل في أنه تعالى المختص باستحقاق العبادة ، وما يحصل بذلك  
٤٢٠ فصل في أنه تعالى يجب كونه قادراً على المجازاة وعالماً بكيفيتها  
٤٢١ فصل فيها عدوه من شرائط المكلف وهو خارج عنه  
٤٢٦ الكلام في بيان جملة ما يقتضي التكليف وجوبه  
٤٣٢ الكلام في الفناء والإعادة  
فصل في جواز الفناء على الجواهر  
٤٣٧ فصل يتصل بذلك  
٤٤١ فصل في أن فناء الجواهر لا يصح إلا بضد  
٤٤٤ فصل في أن الضد الواحد من ضد الجواهر يجب أن ينفي الجواهر أجمع  
٤٥١ فصل في صحة الإعادة على الجواهر  
٤٥٦ فصل في ذكر ما له يكون المعاد مماداً  
٤٥٩ فصل في أن الإعادة تصح على كل عرض باق من مقدوراتها تعالى  
٤٦٧ فصل في الوجه الذي يصح أن يعاد عليه الحى والوجه الذي لا يصح ذلك فيه  
٤٧٧ سؤال . سؤال  
٤٧٨ سؤال  
٤٧٩ سؤال  
٤٨١ فصل في بيان الصفات التي إذا تكاملت في المكلف وجب تكليفه  
٤٨٤ فصل في أن من اختص بما ذكرناه من الصفات وجب تكليفه  
٤٩٢ فصل في أن العاقل الممكن قد يختص بصفة معها يتبع تكليفه  
٥٠١ الكلام في بيان شروط الأفعال التي يتناولها التكليف  
٥٠٢ فصل في أنه لا يحسن منه سبحانه أن يكلف من المحسنات إلا التذلل والواجب  
٥٠٦ فصل في الوجه الذي له يستحق الإنسان الذم والمدح  
٥٠٨ فصل في ذكر الوجوه التي يستحق بها المدح والذم  
٥١١ فصل في ذكر الشروط التي لها يستحق الذم والمدح على ما قدمناه من الوجوه  
٥١٦ فصل في أن من حق التكليف أن يكون متفعلاً  
٥٢٠ فصل في أن توفير كل ما يستحقه المكلف من الثواب والمقاب مع بقاء التكليف لا يصح  
٥٢٣ فصل في أن من حق التكليف ألا يتعقبه الثواب والعقاب من غير تراخ  
٥٢٨ فصل في بيان ما يجوز أن يكلف العبد من الأفعال وما لا يجوز  
٥٢٩ فصل في الوجوه التي لاخصاص الفعل بها يحسن دخوله تحت التكليف





طبع مطبعة عينى الباي الحلبي وشركاه

التم ١٠٠ ج

أكتوبر ١٩٦٥

Bibliothèque Alexandrina



0559098